वैदिक संस्कृतीचा विकास

श्रीमंत नारायणराव बाबासाहेब घोरपडे इचलकरंजी
व्याख्यानमाला १९४९
(पुणें विद्यापीठ)

लेखक
तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी, वाई.

१९५१] [सहा रुपये

अयं पन्था अनुवित्तः पुराणः
यतो देवा उदजायन्त विश्वे । ऋग्वेद.

" हा मान्य असलेला प्राचीन मार्ग आहे;
यांतून सर्व देव जन्माला आले. "

अनुक्रमणिका

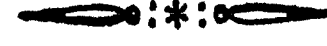
---

* या उपविषयाचा निर्देश मुळांत छापावयाचा राहिला आहे.

---

* या उपविषयाचा निर्देश मुळांत छापावयाचा राहिला आहे.

प्रस्तावना



कै. श्रीमंत नारायणराव बाबासाहेब घोरपडे इचलकरंजी यांच्या स्मारकाच्या विश्वस्तांनी व विशेषतः श्री. ज. र. ऊर्फ नानासाहेब घारपुरे यांनी मला इ. स. १९४९ सालाची स्मारक व्याख्यानमाला गुंफण्यास आमंत्रण देऊन वैदिक संस्कृतीवरील मनन व्यक्त करण्यास अवसर दिला या बद्दल मी त्यांचे मनापासून आभार मानतो.

वैदिक संस्कृतीचें विकसित रूप म्हणजे आजची भारतीय संस्कृति आहे. त्या संस्कृतीचे दिक्कालात्मक शरीर लक्षांत घेऊन त्याचें स्वरूप येथे वर्णिलें आहे. दिक् म्हणजे देश अर्थात् भारतवर्ष. या संस्कृतीचा जन्मापासून आतापर्यंतचा प्रपंच भारतवर्षांत झाला, व तिचे संबंध अन्य देशांशीं जरी आले किंवा अन्य देशांत पसरण्याचा तिचा प्रयत्न जरी झाला तरी आज तिच्या मर्यादा भारत वर्षाच्याच मर्यादा आहेत. ऐतिहासिकांचे सर्व मतभेद लक्षांत घेऊन तिचा काल कमींत कमी चार ते पांच हजार वर्षांपर्यंतचा आहे. इ. स. पूर्व पंधराव्या शत-काच्या सुमारास मोहोंजोदारो व हरप्पा येथील प्राचीन सिंधुसंस्कृतीशीं इंद्रपूजक वैदिकांचा संग्राम सुरू होता असें इतिहासवेत्त्यांचें अनुमान आहे. आर्य त्रैव-र्णिक व शूद्र या सर्वांना समान रूपानें प्रमाण व समान पावित्र्य देणाऱ्या पौराण-धर्माचा व संस्कृतीचा संबंध वेदपूर्वकालाशीं किंवा आर्यभिन्न प्राचीन भारतीयांशीं पोहोचतो, असें पुराणविद्येचा अभ्यास करणाऱ्यांचें मत आहे. परंतु आज उप-लब्ध होणारी पौराणिक संस्कृति वैदिकांनी पूर्ण आत्मसात् केलेल्या स्वरूपाचीच आहे. वैदिक संस्कृतीच्या विकासक्रमांत ज्या ज्या विशिष्ट प्रकारच्या प्रमुख प्रवृ-त्तींनी भाग घेतला आणि विद्यमान स्वरूप निर्माण केलें त्या सर्वांचा संकलनात्मक व सारभूत परामर्श घेण्याचें काम या पुस्तकानें केलें आहे. संस्कृतीला विशेष शक्ति आणि विविध आकार देण्याचें सामर्थ्य दाखविणाऱ्या प्रवृत्तींचाच हा परा-मर्श आहे. या प्रवृत्तींचीं सामर्थ्यें त्या त्या विशिष्ट कालखंडांत मोठा प्रताप दाख-वितात असें निदर्शनास आल्यामुळे त्यांच्या प्रेरक तत्त्वांची मूलगामी समीक्षा येथे केली आहे.

वेदकालापूर्वी वैदिकेतरांच्या महान् संस्कृतीचा संसार येथे भारतवर्षांत चालला होता. त्यांचीं राज्यें, ग्रामें व नगरें येथील नद्यांच्या तटांवर व पर्वतांच्या परिसरांत उभारलीं गेलीं होतीं. भाषा धर्म कला स्थापत्य शेती व्यापार लेखन इत्यादि सुधारलेल्या मनुष्यगणांचे व्यवहार त्यांना अवगत होते. मोहोंजोदारो

व हरप्पा येथील अवशेष आणि वैदिक परंपरेशीं मुळांत संबंध नसलेले, द्रविड व शूद्रलोकांचे आचारविचार वेदपूर्वकालीन संस्कृतीचे ज्ञापक आहेत; म्हणून आजची भारतीय संस्कृति वैदिक संस्कृतीचें विकसित रूप आहे असें म्हणण्यांत एकांगीपणाचा दोष राहतो. यावर उत्तर असें आहे की, वेदपूर्व संस्कृति आपल्या प्रभावी व अखंडित स्वरूपांत आपलें अस्तित्व सिद्ध करीत नाही. सर्वांत वरिष्ठ व प्रभावी, वर्तमान कालापर्यंत आपली कर्तृत्वशक्ति लोपू न देणारी व प्राचीनांत प्राचीन वैदिक संस्कृतीच आहे. वेदपूर्वकालीन संस्कृतींनी आपले अवशेष वैदिक संस्कृतीच्या आधिपत्याखालीं आणून ठेवले. त्या संस्कृतींनी आपलें अस्तित्व जरी ठेविलें तरी तें अस्तित्व वैदिक संस्कृतीचें अंगभूत बनलें. वेद वेदांगें व वेदान्त यांचें वर्चस्व किंवा अध्यक्षत्व कोणत्याना कोणत्या तरी रूपाने वेदकालापासून आजपर्यंत झालेल्या सांकृतिक चळवळींत दिसून येतेंच. ब्रह्मविद्या किंवा आध्यात्मिक तत्त्वज्ञान केंद्रस्थानीं नाहीं, असा कोणताच महत्त्वाचा कालखंड भारतीय संस्कृतीच्या इतिहासांत दाखविता येत नाही. हे सर्व कालखंड ब्रह्मकल्पनेंत किंवा ब्रह्मसूत्रांत गोवले गेले आहेत. जैन व बुद्ध यांच्या विचारांचें सार उपनिषदांतील व सांख्ययोग दर्शनांतील विचारांशी अत्यंत निगडीत आहेत, ही गोष्ट आम्ही या निबंधांत सिद्ध केली आहे. आमच्या पूर्वी अनेक पाश्चात्य व भारतीय पुरातत्त्ववेत्त्यांनी ही गोष्ट निर्विवादपणे मान्य केली आहे. बौद्धधर्म ही औपनिषद विचारांचीच परिणति आहे, याबाबतींत सर्व पंडितांचें एकमत आहे. संन्यासदीक्षा योग व मूर्तिपूजा यांचा संबंध वेदपूर्वकालीन संस्कृतीशीं दाखविता येतो. परंतु उपनिषदांशीं संन्यासदीक्षेचा व योगाचा संबंध जितका सुसंवादी व प्रकट आहे तितका वेदपूर्वकालीन संस्कृतीशीं सिद्ध करता येणे शक्य नाही. कारण ती उच्छिन्न झाली आहे. मूर्तिपूजा प्रथम वेदांनी उचलली ही गोष्ट आम्ही अग्निचयनाचा अभ्यास करून सिद्ध केली आहे. वेदपूर्वकालीन संस्कृतीला आत्मसात् करण्याचा प्रयत्न वैदिकांनीच प्रथम सुरू केला ही गोष्ट आम्ही पौराणिक संस्कृतीच्या, विशेषतः शैव व वैष्णव धर्मांच्या विवेचनांत दाखविली आहे. बुद्ध व महावीर ज्या मानवगणांत जन्मले त्या मानवगणांची भाषा व समाजरचना वैदिक भाषेशीं व वेदोक्त समाजरचनेशीं अत्यंत जुळणारी अशी होती. प्राकृत भाषा व वैदिक संस्कृत भाषा या एकाच भाषाकुलांतील आहेत. ब्राह्मण क्षत्रिय वैश्य व शूद्र अशी चातुर्वर्ण्याची कल्पना वेदांतली आहे.

संस्कृतीचीं भौतिक व आध्यात्मिक अशीं दोन रूपें दिसतात. परंतु हीं दोन रूपें वस्तुस्थितींत एकाच अखंड वस्तूचीं स्वरूपें होत असें मान्य करावें लागतें. मानवी शरीरधारणा भौतिक शक्तीच्या साहाय्याशिवाय होऊ शकत नाही; म्हणून

भौतिक विश्वाचा उपयोग करण्याची प्रक्रिया व पद्धति ही मानवी संस्कृतींत अंतर्भूत होतेच. आध्यात्मिक म्हणजे मानसिक, या स्वरूपाचें विस्तृत विवरण या निबंधाच्या पहिल्या प्रकरणांत केलें आहे. संस्कृतीचा भौतिक व्यवहार हा पाया आहे व मानसिक व्यवहार हा त्या पायावर उभारलेला प्रासाद आहे, अशा तऱ्हेचें जें विवरण केलें जातें, तें आलंकारिक अर्थानें खरें असलें तरी संस्कृतीच्या मीमांसेंत भौतिक व आध्यात्मिक यांचे परस्परावलंबित्व धरूनच विचार केला तर प्रश्नांचा उलगडा होऊं शकतो. आध्यात्मिक व आधिभौतिक हे विचाराच्या सोईकरिता केलेले काल्पनिक विभाग आहेत. जीवशक्ति प्राण किंवा मन यांचें शरीराहून पृथक् अस्तित्व ही जशी शुद्ध कल्पना आहे त्याचप्रमाणे वरील कल्पनाभेद आहेत. आम्ही या निबंधांत वैदिक संस्कृतीच्या विकासाची प्रेरक असलेली आध्यात्मिक शक्तीच अधिक प्राधान्याने विचारांत घेतली आहे. मानवी प्रपंचांत वैचारिक सामर्थ्यें किंवा मानसिक शक्ति फार प्रभावी असतात म्हणून संस्कृतीच्या या स्वरूपाला या निबंधांतील विवेचनांत अधिक महत्त्व दिलें आहे.

भारतीय संस्कृतीची टीकाप्रधान मीमांसा आम्ही ' हिंदु धर्माची समीक्षा ' (परांजपे व्याख्यानमाला, नागपूर–विश्वविद्यालय १९४०) या पुस्तकांत पूर्वी केलेली होती. त्यांतील दृष्टिकोण व या निबंधातील दृष्टिकोण यांत फरक आहे. हिंदुधर्माची समीक्षा या पुस्तकावर मार्क्सवादी विवेचन पद्धतीचा प्रभाव अधिक आहे. वर्ग-विग्रहाच्या तत्त्वाची पकड त्यावर अधिक आहे. मानवी विचारांना भौतिक वा आर्थिक उत्पादन पद्धतीच्या मर्यादांचें बंधन वाजवीपेक्षा अधिक प्रमाणांत त्यांत मानलें आहे. उलट या निबंधांत आध्यात्मिक किंवा वैचारिक स्थिर मूल्यांची शक्ति समाजांतील भौतिक प्रवृत्तीवरहि आधिपत्य गाजवू शकते या कल्पनेला महत्त्व दिलें आहे. आर्थिक उत्पादनपद्धतींत अनेक स्थित्यंतरें झालीं तरी युगानुयुगें आपलें सामर्थ्य किंवा प्रभुत्व टिकवणारींहि काही मानसिक मूल्यें असू शकतात; या तत्त्वाची जाणीव ठेवून हा निबंध लिहिला आहे. परंतु हिंदु-धर्माची समीक्षा या पुस्तकातील हिंदूधर्माचें ऐतिहासिक चिंतन व मूल्यमापन करीत असता सांगितलेले अनेक निर्णय संस्कृतिविवेचनास व संस्कृतीच्या गति-मत्तेचा अर्थ ठरविण्यास मदत करतील असा आमचा भरवसा आहे.

मानवजातिशास्त्रज्ञांनी मानवीसंस्कृतीची मीमांसा जगांतील सगळया सांस्कृतिक सामग्रीचे संकलित चिंतन करून चालविली आहे. त्यांच्या मतें जगांतील सर्व देशांतील व सर्व कालांतील मानव जातीच्या आरंभापासूनच्या सर्व प्रकारच्या संस्कृतींचीं स्वरूपें भिन्न जरी दिसत असलीं, तरी मौलिक दृष्टीने ती एकच

मानवी संस्कृति होय. कारण भाषा, धर्म, कला, विज्ञान, अर्थशास्त्र, समाजसंघटनेचें तंत्र यांचा प्रत्येकीं अभ्यास करीत असतांना प्रत्येकीं एक सर्वसाधारण प्रक्रिया निश्चित करता येते. उदाहरणार्थ भाषेच्या उत्पत्तीची व वाढीची प्रक्रिया व क्रम ठरवितांना रानटी मूळ स्थितीपासून तो अत्यंत प्रगल्भ अवस्थेत आलेल्या स्वरूपापर्यंत जगांतील सर्व भाषांचा पृथक्करणात्मक व तुलनात्मक अभ्यास करावा लागतो, व त्यांतून एक भाषा-शास्त्र व भाषेचें एक तत्त्वज्ञान निष्पन्न होतें. हीच गोष्ट धर्म, कला, अर्थशास्त्र, विज्ञान, व समाजसंघटनेचें तंत्र यांच्या संबंधी असलेल्या शास्त्रास व तत्त्वज्ञानास लागू पडते. प्रत्येक भाषा, प्रत्येक धर्म किंवा प्रत्येक संस्कृति स्वरूपाने भिन्न दिसत असली तरी सर्व भाषा सर्व धर्म व सर्व संस्कृति या एकाच सामान्य मानवी संस्कृतीचे विशेष आविष्कार होत. प्रत्येक संस्कृतीची स्वतंत्र रचना असते हें खरें आहे. परंतु प्रत्येक महानदी निराळी असली तरी नदी यादृष्टीने तिचा सामान्य-धर्म एकच असतो. तसेंच सर्व संस्कृतींचा सामान्य धर्म एकच आहे. प्रत्येक माणूस निराळा असला तरी मानवप्रकृति हें सामान्यरूप एकच आहे.

जगांतील आज विद्यमान असलेल्या चिनी हिंदु मुसलमान पाश्चात्य इत्यादि संस्कृतींची पूर्वपरंपरा हजारों वर्षांची आहे. या संस्कृतींची वाढ एकमेकांच्या सतत व निकट सान्निध्यांत झाली नाही. या पृथक्पणे वाढल्या; त्यामुळे त्यांच्यांत वीरोधी अशीं वैशिष्ट्यें उत्पन्न झालीं; तीं वैशिष्ट्यें एकमेकांना एकत्र समरसतेने नांदू देत नाहीत. या वैशिष्ट्यांच्या पोटी स्वतंत्र अहंकार व अभिनिवेश तयार झाले आहेत. या सर्व संस्कृति आता एकमेकांच्या पूर्ण सांनिध्यांत आल्या आहेत. जगांतील सर्व राष्ट्रांचे व समाजाचे आर्थिक, राजकीय, व बौद्धिक व्यवहार आता अभेद्यपणे एकमेकांत गुंतले आहेत. प्राचीन काळीं व मध्ययुगांत भिन्न राष्ट्रांचे व समाजांचे विशेषतः भिन्न खंडातील राष्ट्रांचे व समाजांचे संबंध दूरचे असत. कित्येक वेळा ते संबंध जुळले तरी दीर्घकाल टिकत नसत. त्या अलगपणाच्या वातावरणांत निर्माण झालेले आचारविचार आपली पकड आता सोडू लागले आहेत.

पाश्चात्य संस्कृति जगांतील सर्व राष्ट्रांच्या व समाजांच्या एकत्र संनिपातास कारण झाली. या संस्कृतीने आपल्या वाहतुकीच्या साधनांनी व व्यापारी तंत्राने सर्व जग एकत्र आणलें. गेलीं तीनशें वर्षे यांत्रिक संस्कृतीने मानवी जीवनांत क्रांति घडवून आणली. सतराव्या अठराव्या व एकोणिसाव्या शतकांनी पाश्चात्य संस्कृतीचा उत्कर्ष पदोपदीं पाहिला. आता त्या संस्कृतीने सर्व सुसंस्कृत राष्ट्रांच्या अंतरंगांत प्रवेश केला आहे. प्रत्येक संस्कृतीच्या गर्भागारांत आत्मदेवतेच्या शेजारीं पाश्चात्य संस्कृतीच्या संस्था व यांत्रिक संस्कृतीचीं उपकरणें विराजमान

आहेत. विद्या व कला हा संस्कृतीचा गाभा होय. संस्कृतीच्या चैतन्य-शक्तीचा साठा या गाभ्यांत असतो. पौर्वात्य देशांतील विद्यापीठें व शिक्षण-संस्था यांचा मुख्य शिक्षणक्रम म्हणजे पाश्चात्य विद्या व कला यांचा शिक्षणक्रम होय. गणित व तर्कशास्त्र हा विज्ञानाचा पाया आहे. त्यांत पाश्चात्यांनी भारतीय किंवा पौर्वात्य गणितापेक्षा व तर्कशास्त्रापेक्षा फार मोठी प्रगति केली आहे. विज्ञानाच्या व विज्ञाननिष्ठ तंत्राच्या शेकडो शाखा अगदी नूतन आहेत. त्याबाबतींत पौर्वात्यांना, पाश्चात्य गुरूंच्याच मार्गाने काही कालपर्यंत जावें लागेल. सामाजिक शास्त्रें सुद्धा अगदी नवीन पाश्चात्यप्रणीतच आहेत. राजकीय संघटनेची तत्त्वें पाश्चात्यांचींच घ्यावीं लागत आहेत. वाङ्मय आणि ललितकला यांच्यांतील भावनांची स्पंदनें व तंत्र पाश्चात्यांच्या संसर्गाने बदलून गेलें आहे. पाश्चात्य संस्कृतीने सर्व जुन्या विद्यमान संस्कृतींना वेढून टाकलें आहे. ती त्या संस्कृतींना एका विश्वव्यापी संस्कृतीच्या रसांत आटवून टाकण्यास बद्धपरिकर झाली आहे. पाश्चात्य संस्कृतीच्या शक्ति विशाल प्रभावी दिग्विजयी व देदिप्य-मान आहेत. त्यांनी या जुन्या संस्कृतींना निष्प्रभ करून सोडलें आहे. गेल्या तीनशें वर्षांत तिची अव्याहत प्रगति झाल्यामुळे तिच्या तत्त्ववेत्यांनी प्रगति हाच मानवी संस्कृतीचा व इतिहासाचा स्वभावधर्म ठरविला. इतिहासाच्या शक्ति वळणे घेऊन प्रगतीचा मार्ग अनिवार्यपणे आक्रमीत असतात, त्यांना कोणी आडवू शकत नाही, अशा सिद्धांताला ते येऊन पोचले. परंतु विसाव्या शतकाच्या मध्यभागांत त्या संस्कृतीच्या अवनतीचीं व विनाशाचीं अवलक्षणें प्रकट होऊ लागलीं आहेत. प्रगतिवादाच्या निश्चयाला विपरीत अनुभवाचे व भावी सर्व-विनाशक संग्रामाच्या भयाचे हादरे बसून तो ढासळून चालला आहे. मानव-संस्कृतीच्या भवितव्याची काळजी करणारे तत्त्वचिंतक विनाशाचीं अवलक्षणें पाहून विनाशाच्या व अवनतीच्या कार्यकारणभावाची चिंताजनक मीमांसा मांडू लागले आहेत. अशा गंभीर मीमांसेचे मोठे मोठे प्रबंध निबंध व ग्रंथ गेल्या ३० वर्षांत शेकडों बाहेर पडले आहेत.

भौतिक विज्ञानाची अपरिमित प्रगति आणि यांत्रिक व औद्योगिक सुधार-णांचा प्रचंड विस्तार यांच्या योगाने मनुष्यजातीला संपूर्ण समृद्धीचें युग जवळ आलें आहे असा भास या विनाशकालींही पाश्चात्य संस्कृति निर्माण करीत आहे. परंतु हा केवळ भास नाही. त्यांत तथ्यहि पुष्कळ आहे. यांत्रिक संस्कृतीने उत्क-र्षाचीं व विनाशाचीं अशीं दोन्ही प्रकारचीं सामर्थ्यें निर्माण केलीं आहेत. परंतु ही संस्कृति पेटलेल्या मशाली सारखी किंवा अग्निसारखी आहे. मशाल मार्गदर्श-नहि करिते व घरेंहि पेटवून देते. अग्नि देहास जाळतो किंवा देहरक्षणास उप-योगींहि पडतो. मशाल किंवा अग्नि यांचा उपयोग करणाऱ्या माणसावर हीं कार्यें

अवलंबून असतात, तसेंच वैज्ञानिक व यांत्रिक संस्कृतीचें आहे. मनुष्याची बुद्धि किंवा जाणीव भ्रष्ट झाली असल्यामुळे मानवी जग नष्ट होण्याचा प्रसंग आला आहे. माणसामाणसांचे संबंध मनुष्याच्या अंतरंगांतील सदोष प्रवृत्तीमुळे बिघडले आहेत. सामाजिक संबंध व राष्ट्राराष्ट्रांतील संबंध सदोष आहेत. माणसाने स्वतःची शुद्धि करून व स्वतःमध्ये बदल घडवून सामाजिक व राष्ट्रीय संबंध बदलले पाहिजेत; कारण विश्वाचे सर्व प्रकारचे संबंध आत्म्यांतून उगम पावतात. व्यक्ति त्यास कारण आहे. व्यक्तींचे काही गट वर्गसंघटना करून किंवा पक्षसंघटना करून राजकीय सत्ता ताब्यांत घेतात व समाजाचे आर्थिक जीवन नियंत्रित करतात; व सत्तास्पर्धेचें राजकारण खेळून जनतेचें हित धोक्यांत आणतात. म्हणून आध्यात्मिक शक्तींना आवाहन देणाऱ्या सत्प्रवृत्तीच या भावी प्रलयकारक संग्रामास टाळू शकतील.

आज विश्वव्यापी अशी मानवसंस्कृति उत्पन्न होऊ पहात आहे. जुन्या सर्व मानव संस्कृतींना स्वतःमध्ये समाविष्ट करून किंवा आत्मसात् करून नवी मानव-संस्कृति अवतरणार की, जुन्या सर्व संस्कृतीचें विसर्जन करून नवी मानव संस्कृति उत्पन्न होणार ? असा मोठा प्रश्न आहे. सर्व पूर्वसंस्कृतींचा प्रलय करण्यास बद्धपरिकर असलेली मार्क्सवादी प्रवृत्ति जगांतील सर्व राष्ट्रांत आव्हानपूर्वक पुढे सरसावू लागली आहे. परंतु परंपरेच्या पूर्ण विनाशांतून नवें उत्पन्न होऊ शकत नाही. परंपरेच्या पूर्ण विनाशाला नव्या प्रवृत्ति सज्ज झाल्यास यादवी व सुंदोपसुंदी माजून बेबंदशाही व अनवस्था निर्माण होईल; परंतु क्रांति होणार नाही. परंपरेतील स्थिर मूल्यांना आत्मसात् करण्याचें तंत्र हस्तगत करूनच प्रगतीच्या शक्ति यशस्वी होऊ शकतात. परंपरागत संस्कृतींना नवा उजळा देण्याची प्रवृत्ति ही सुद्धा स्वागतार्ह असते; त्यास जीर्णोद्धारवाद असें म्हणतात. केवळ जीर्णोद्धारवाद जीर्णोद्धार करता करता लय पावतो किंवा पराभूत होतो. नवजीवनाच्याच चळवळीला यश येऊ शकते. परंतु तिला भूतकालाची उपेक्षा करून चालत नाही किंवा पूर्ण विरोध करूनही चालत नाही.

विश्वव्यापी संस्कृतीची स्थापना करणे जगांतील सर्व राष्ट्रांतील मानवांचें आद्य व श्रेष्ठ कर्तव्य आहे. हें सर्वांत वरिष्ठ असें मानवी कर्तव्य आहे. कर्तव्याची प्रथम जाणीव माणसास हजारों वर्षांपूर्वी झाली. सर्वव्यापी नीतिशास्त्राचें सिद्धांत जेव्हा माणसाने पाहिले व त्यांना मूलभूत मानलें तेव्हांच विश्वव्यापी मानवी-संस्कृतीचें अधिष्ठान निर्माण झालें. त्याकरिता साधूंनी सर्वस्व समर्पित केलें. आता या संस्कृतीच्या सर्वांगीण रचनेचा समय प्राप्त झाला आहे. राष्ट्रभेद व वर्गभेद जर जागते राहिले तर सर्वविनाश ओढवेल. म्हणून हें ध्येय दूरचें आहे, थोड्या अपवादभूत साधूंचें आहे, असें म्हणण्याने सर्व नाशाला व आत्म-

नाशाला प्रत्यक्ष आव्हान देणे आहे. मानवजातिशास्त्रज्ञांची मानवसंस्कृति ही कल्पना भूतकाळाला लागू आहे. ती शास्त्रीय विवेचनास उपयुक्त आहे. परंतु आपलें उत्तरदायित्व काय आहे याचा उलगडा त्या व्याख्येने होणार नाही. परस्परांपासून विलग व परस्परांशी विरोधी संस्कृति सुद्धा मानवजातिशास्त्रज्ञांच्या व्याख्येत मानवसंस्कृति या शब्दाच्या अर्थांत समाविष्ट होतात. परंतु नवी मानव संस्कृति परंपरागत सर्व संस्कृतींच्या महासमन्वयाची शक्ति म्हणून अस्तित्वांत आली पाहिजे.

भारतीय संस्कृति या महान् समन्वयांत भागीदार होऊन त्या विशाल शक्तीचें पोषण करू शकेल, अशा तिच्या अंतःप्रवृत्ति आहेत; ही गोष्ट आम्ही वैदिक संस्कृतीच्या विकासाच्या मीमांसेत सिद्ध केली आहे. ब्रह्मविचार किंवा अध्यात्म-विचार या संज्ञेने या भारतीय संस्कृतीच्या शुभ शक्तीचा बोध होतो. वैदिक संस्कृतीचें तेंच अंतिम सार आहे. आजपर्यंतच्या विकासाची हीच बीजशक्ति आहे.

परंतु गेल्या अनेक शतकांचा व विशेषतः वर्तमान कालाचा भारतीय संस्कृतीचा इतिहास पाहिला तर निराशावाद घेरल्याशिवाय राहात नाही. जाग-तिक संस्कृति ज्याप्रमाणे प्रलयाकडे धांव घेताना दिसत आहेत; त्याप्रमाणे भारतीय संस्कृति सुद्धा धाव घेताना दिसत आहे. भारतीय संस्कृतीच्या प्रलयाची लक्षणें मात्र निराळीं आहेत.

पहिलें व मूलगामी अवलक्षण असें की, पिंडपोषणास आवश्यक असलेल्या अर्थपर प्रवृत्तीचा अभाव; अर्थोत्पादनास आवश्यक असलेल्या अर्थपर प्रवृत्तीचा अभाव. अर्थोत्पादनास आवश्यक असलेला अदम्य उत्साह हें प्राणीमात्राच्या जीवधारणेच्या शक्यतेचें शुभलक्षण होय. ही प्रवृत्ति भारतीय राष्ट्रांमध्ये फार मंद स्वरूपांत आढळते. मनुष्य हा निसर्गतःच अपूर्ण जीवन-साधनांनी निर्मिलेला प्राणी आहे. इतर जीवसृष्टीला निर्माण करण्याची गरज नाही; गोळा करण्याची गरज आहे. निर्माण केल्याशिवाय न जगणारा प्राणी म्हणजे मनुष्य हाच होय. हिंदराष्ट्र स्वतःस पुरेशी अन्ननिर्मिति करीत नाही; पुरेशी वस्त्र, पात्र, गृह इत्यादि साधनें निर्माण करीत नाही; अशा प्रकारची परिस्थिति ही केवळ वर्तमान काळाचीच कथा नाही. गेल्या शंभर वर्षांचें हेंच अर्थशास्त्र आहे. एवढेच नव्हे, शेकडों वर्षांचें हेंच अर्थशास्त्र आहे, असें म्हणण्यास इतिहासाची प्रमाणें मिळू शकतात. जें राष्ट्र आपल्या प्राणरक्षणार्थ आवश्यक असलेलीं साधनें भरपूर प्रमाणांत निर्माण करू शकत नाही किंवा निर्माण करणाऱ्या मंगल प्रवृत्ति दाखवू शकत नाही त्या राष्ट्राची संस्कृति मुमूर्षु आहे असें अनुमान सहज निघते.

दुसरें अवलक्षण असें की, गेल्या सहस्र वर्षांत परकीय आक्रमणांच्या पुढे या राष्ट्राला व या संस्कृतीला प्रत्येक वेळीं हार खावी लागली आहे. याचें कारण येथील समाजसंघटनेचें तत्त्व राष्ट्रांत राजकीय सामर्थ्य निर्माण करण्यास उपकारक नव्हतें. येथे ज्या राज्यसंस्था होत्या त्यांच्या पाठीशीं प्रजेचा एकजीव पाठिंबा त्या राज्यांना कधीच लाभला नाही. क्षत्रिय म्हणून जन्मसिद्ध व्यवसाय ज्यांचा मानला होता ते सुद्धा एका विशाल राजकीय संघटनेचे संरक्षक म्हणून नित्य संबद्ध कधीहि राहिले नाहीत. येथे राजकीय दृष्टया मध्यवर्ती एक-छत्री राज्यसंस्था फार थोडा काळ टिकत व त्यांचे भिन्न भिन्न स्वयंपूर्ण स्वतंत्र राज्याच्या शकलांत रूपांतर होई. या स्वतंत्र राज्यांच्या पाठीशीं राज्यान्तर्गत प्रजेचा एकजीव संघटीत पाठिंबा कधीच नसे. याचें कारण आपण लढाऊ प्रजा आहोत अशा जाणिवेचा वर्णभेदामुळे अभाव होता. जगांतील इतर प्राचीन मध्ययुगीन व अर्वाचीन राष्ट्रांचा इतिहास पाहिला तर असें पुष्कळ वेळा दिसून येते की, संकटकालीं राष्ट्रांतर्गत सर्व प्रजा शिबिरगत सैन्याप्रमाणे राज्याच्या पाठीशी एकदिलाने युद्धार्थ सज्ज आहे. याचें कारण शांततेच्या काळीं प्रजाजनांचे किंवा नागरिकांचे कौटुंबिक संबंध समरसतेचे असत. सामाजिक उच्च-नीचता असे, परंतु तिच्या योगाने सामाजिक बंधुभाव व्यक्त करणारे प्रसंग कधीहि कमी झाले नाहीत. आहार, विहार, खेळ, धार्मिक कर्मकांड, सामाजिक उत्सव इत्यादि गोष्टींत एकजीवपणा प्रकट होत असे. शांततेच्या समयांत युद्धार्थ आवश्यक असलेल्या सामाजिक भ्रातृभावाचें पोषण होत असें. अटलांटिक सागराच्या पलीकडे असलेलें युरोपियन कुटुंब व युरोपांत असलेलें युरोपियन कुटुंब हीं एकत्र आलीं असतांना एकदम समरस होतात. राष्ट्रभेद कौटुंबिक समरसतेला प्रत्यवाय करीत नाहीत. मुसलमानांची व चिनी लोकांची हीच गोष्ट आहे. जातिभेद हा राष्ट्रभेदापेक्षाहि दूरचे संबंध कौटुंबिक दृष्टया निर्माण करतो. हिंदी राष्ट्राच्या राजकीय दौर्बल्याची मीमांसा फार खोल आहे.

तिसरें अवलक्षण असें की, राष्ट्रघटक व्यक्तींना, कुटुंबांना, किंवा गटांना प्रगतीच्या सर्व क्षेत्रांत अनिर्बंधपणे स्वातंत्र्य भोगण्यास प्रत्यवाय करणारी परंपरागत समाजव्यवस्था आहे. जातिभेदाने निर्माण केलेले हे प्रत्यवाय आता कमी होऊ लागले आहेत. परंतु जातिभेदाचीं काहीं बंधनें अजून दृढ राहिलीं आहेत. त्यामुळे नागरिकांचे परस्परसंबंध रूढीच्या संस्कारांनी एकमेकांबद्दलचा शुद्ध आदर निर्माण होऊ देत नाही. स्वातंत्र्य समता व बंधुभाव हीं मूल्यें व्यवहारांत रुजण्यास पूर्वसंस्कार अडथळा उत्पन्न करतात; त्यामुळे राजकीय व सामाजिक व्यवहारांत जातीय मत्सर वातावरण दूषित करून टाकतो.

चवथें सर्वांत अत्यंत महत्त्वाचें अवलक्षण असें आहे की, येथील सर्वसामान्य मनुष्याचा किंवा सुसंस्कृत मनुष्याचा जीवनाचा दृष्टिकोण या दृश्य जगाकडे उपेक्षा दृष्टीने पहाण्याचा आहे. हें जग स्वतःच्या प्रयत्नाने सुधारलें पाहिजे. मनुष्याचें अंतिम कल्याण हें जग चांगलें बनवण्यावरच अवलंबून आहे; अशा श्रद्धेला पोषक असें हिंदु मनुष्याचें तत्त्वज्ञान नाही. पारलौकिक हित म्हणजे मृत्यूनंतरचें हित साधण्या करिताच मनुष्यजन्म आहे; अशी येथील माणसाची श्रद्धा आहे.

एकोणिसाव्या आणि विसाव्या शतकांतील हिंदी तत्त्वद्रष्टयांनी या जगांतील मानवी कर्तव्यांना उच्चतम स्थान देणारें तत्त्वज्ञान सांगण्याचा प्रयत्न केला आहे. परंतु येथील माणसाची परलोकवादी दृष्टि बदलण्यास फार मोठें शैक्षणिक प्रयास करावयास पाहिजेत. स्थूल लोकभ्रमात्मक काल्पनिक कथा—पुराणांवर भरवसा ठेवून उत्पन्न झालेला अव्यवस्थित व भोळा असा हा विचार आहे. वैचारिक क्रांतीशिवाय नवी दृष्टि येथील माणसाला यावयाची नाही. जडवाद व अध्यात्मवाद यांच्या मधला हा विरोध नाही. राजा राममोहन रॉय, लो. टिळक, योगी अरविंद व महात्मा गांधी यांचे विचार अध्यात्मवादी असूनहि त्यांनी आध्यात्मिक जीवन म्हणजे याच जगांतील सद्गुणी, पराक्रमी व ज्ञानी माणसाचें जीवन होय, असा अर्थ आपल्या आदेशांत दर्शविला आहे.

आर्थिक राजकीय सामाजिक व आध्यात्मिक दौर्बल्याची वर सांगितलेलीं अवलक्षणें नष्ट होण्यास येथील माणसाची जीवनाबद्दलची दृष्टि बदलण्याची आवश्यकता आहे. या अवनतीचीं कारणें अंतरंगांतील मूलभूत दोषांमुळे निर्माण झालीं आहेत. आत्मशक्तीला उजळा दिल्याशिवाय पराक्रमी सद्गुणी व वैभवशाली मनुष्यत्व उदयाला येत नाही. आज सर्वच जगांत माणुसकीच्या व्यापक धर्माची स्थापना होणें आवश्यक आहे. या सर्वव्यापी मनुष्यत्वाच्या समान संस्कृतीचा पाया निर्माण करणारी जीवनदृष्टि प्रत्येक राष्ट्राला स्वतःच्या व जगाच्या परंपरागत संस्कृतीच्या मननांतून लाभली पाहिजे. वैदिक संस्कृतीच्या विकासाची मीमांसा आम्ही याच उद्देशाने येथे केली आहे. वैदिक संस्कृतीच्या विकासास जीं सामर्थ्यें उपकारक झालीं तीं सर्व मानवव्यापी होतीं. त्यांचें स्पंदन व स्फुरण देशभेदाच्या व कालभेदाच्या मर्यादांना क्षुद्र समजणारें होतें. उपनिषदांतील आत्मदर्शन हें सर्वविश्वाच्या भेदाला भ्रम समजून किंवा बंधनभूत समजून त्याच्या नाशाचा आदेश देते. शैव वैष्णव जैन व बौद्ध या धर्मदर्शनांची नैतिक प्रेरणा मानवमात्राचें कल्याणास परमार्थ समजते. भारतीय संस्कृतीची मूलभूत प्रेरणा विश्वव्यापी आहे. या सिद्धांताचा प्रत्यय आम्ही या पुस्त-

कांत केलेल्या सर्वांगीण विवेचनावरून निदर्शनास येईल. हें विवेचन मानवी इतिहासाचें तत्त्वज्ञान आणि मानवजातिशास्त्राची प्रमेयें यांच्या आधारें केलें आहे. आत्मशक्तीचा शोध आणि आत्मशक्तीचा उत्कर्ष हाच वैदिक संस्कृतीचा सर्वव्यापी उद्देश आहे. या उद्देशानेच भारतीय संस्कृति प्रभावी झाली आहे; आणि हा उद्देश मंद झाल्यामुळेच तिचा पराभवहि झाला आहे. आत्मा म्हणजे स्वतः माणूसच होय.

वाई लक्ष्मणशास्त्री जोशी

आश्विन शुद्ध ६ शके १८७३

शुद्धलेखन

अनुच्चारित अनुस्वार गाळण्याच्या नव्या प्रथेला चालना यांतील शुद्धलेखनांत दिली आहे. नपुंसकलिंगाचा अनुच्चारित अनुस्वार मात्र ठेवला आहे. सप्तमीचा अनुस्वार काढण्यासंबंधी पक्का निर्णय न झाल्यामुळे काही ठिकाणीं तो राहिला आहे. तृतीयेचा अनुस्वार काढून टाकला आहे. येणें, जाणें, इत्यादि क्रियादर्शकांचा काढून टाकला आहे. तेथें, येथें, जेव्हां, तेव्हां, करितां, पेक्षां, नाहीं, कीं, मुळें इत्यादि अनुस्वार उडविले आहेत. तरी पण नजर चुकीने काही ठिकाणीं राहून गेले आहेत.

महत्त्वाचा मुद्रणदोष

पृ.	पंक्ति	अशुद्ध	शुद्ध
२८	३२	याचा अर्थ असा आहे कीं	याचा अर्थ असा नव्हे की

——:०:——

वैदिक संस्कृतीचा विकास

व्याख्यान पहिलें

वेदकालीन संस्कृति

वैदिक संस्कृति जगांतील प्राचीन संस्कृतींपैकीं एक महान् संस्कृति आहे. ती आजच्या भारतवर्षाची संस्कृति आहे. तिच्यांत प्राचीन कालापासून आजपर्यंत अनेक मानव वंशानी भर टाकली आहे. आजपर्यंत तिची वाढ होत आली आहे; तिच्यांत परिवर्तनें व क्रांत्या अनेक वेळा झाल्या आहेत. तिच्यांत अनेक संस्कृति येऊन एकरूप झाल्या आहेत; जगांतील दुसऱ्या मोठ्या संस्कृतींनी आपले भाग तिला दिले आहेत आणि तिच्यापासून विविध ऋणें घेतलीं आहेत. वैदिक संस्कृति आज विश्वसंस्कृतीची भागीदार बनली आहे. विश्वसंस्कृतीचा अधिक पूरक व पोषक असा भाग ती बनावी म्हणून ही समीक्षा आरंभिली आहे.

वैदिक संस्कृतीची समीक्षा संस्कृतिमीमांसेच्या तत्त्वांच्या साहाय्याने केली पाहिजे. गेल्या अडीचशें वर्षांतील पाश्चात्य लोकांच्या संशोधनाने जगांतील विविध संस्कृतींच्या स्वरूपाची व इतिहासाची अमाप सामग्री गोळा झाली आहे; त्या सामग्रीच्या साहाय्याने मानवी संस्कृतींच्या उत्पत्तीची व विकासाची मीमांसा आधुनिक विद्वानांनी केली आहे. या संस्कृति-मीमांसेचीं तत्त्वें वैदिक संस्कृतीला ही लागू पडतात या संस्कृति-मीमांसेचें सार सांगून नंतर वैदिक संस्कृतीच्या मीमांसेस सुरवात करूं. जगांतील अन्य संस्कृतीच्या मीमांसेचा भारतीय संस्कृतीच्या जीवनावर प्रकाश पाडल्याने तिचें अंतरंग अधिक चांगलें प्रकट होतें. कारण मानवी संस्कृतींच्या जीवनाचीं तत्त्वें सर्वत्र सारखींच आहेत, भिन्न संस्कृतींचा विकास भिन्न प्रकारचा असला, तरी संस्कृतीची साधना करणारी मानवी बुद्धि आणि मन यांचे व्यापार समान पद्धतीनेच चालत असतात. म्हणूनच संस्कृतीच्या विकासातील भिन्न भिन्न पातळीवर असलेले मानव-समाज संस्कृतीची देवघेव करूं शकतात.

संस्कृतीच्या दोन व्याख्या--

मानव-जातिशास्त्रज्ञांत मानव-समाजांच्या सांस्कृतिक सर्व अंगांचा अभ्यास करण्याची पद्धति पडली आहे; त्यांच्या दृष्टीने संस्कृतीची व्याख्या प्रथम सांगतो. संस्कृतीच्या दोन व्याख्या येथे सांगावयाच्या आहेत; एक विस्तृत अर्थाची व दुसरी अधिक मर्यादित अर्थाची. कारण संस्कृति हा शब्द दोन अर्थांनी भिन्न प्रसंगीं वापरलेला असतो मनुष्याने निर्मिलेलें आध्यात्मिक व आधिभौतिक विश्व एका अर्थांत समाविष्ट होतें; दुसऱ्या अर्थांत माणसाच्या मानसिक उन्नतीचाच समावेश होतो.

विस्तृत अर्थाने संस्कृतीची व्याख्या अशी आहे : मनुष्य व्यक्तिशः व समुदायशः जी जीवनपद्धति निर्माण करतो, आणि जीवनसाफल्यार्थ स्वतःवर व बाह्य विश्वावर संस्कार करून जे आविष्कार करतो, ती पद्धति वा तो आविष्कार संस्कृति होय मनुष्य व भोवतालचे विश्व मिळून निसर्ग होय, या निसर्गामध्ये बदल करून किंवा संस्कार करून मनुष्याची जीवितयात्रा चालत असते. निसर्गावर विजय मिळविण्याचा क्रम म्हणजेच संस्कृति होय. मनुष्य आत्म्यावर व बाह्य विश्वावर विजय मिळवूनच जीवन सफल करू शकतो. त्याला जीवन यशस्वी करण्याकरिता आत्म्यातील सामर्थ्यांचा विकास व विश्वांतील शक्तींवरील स्वामित्वाची प्राप्ति करून घ्यावी लागते. मनुष्य व त्याच्या भोवतालचें विश्व असे दोन विभाग विचाराच्या सोयीकरिता कल्पिले आहेत; वस्तुतः मनुष्य स्वतः विश्वापासून अलग नाही. आत्मा म्हणजे मनुष्य होय. वैदिक रूढीप्रमाणे आत्मशब्दाने स्थूल शरीर, इंद्रियें, मन व ज्ञानशक्ति याचा बोध होतो. आत्म्याच्या भोवतालचें विश्व हें बाह्य विश्व होय, बाह्य म्हणजे इंद्रियविषय.

मनुष्य जीवनार्थ बाह्य विश्वावर संस्कार करून त्यांत बदल घडवून आणतो आणि स्वतःवरही संस्कार करून स्वतःमध्ये बदल घडवून आणतो. या दोन्ही क्रिया एकसमयावच्छेदेकरून सुरू असतात. संगमरवरी दगड फाडून तोडून आणि त्याला आकार देऊन मनुष्य त्याची मूर्ति घडवितो. दगडाची मूर्ति बनविणे म्हणजे बाह्य जगावर संस्कार करणे होय; संस्कृतीचा हा भौतिक भाग होय. या भौतिक संस्कृतीच्या अनुषंगाने मनुष्यावरही म्हणजे त्याच्या मनावर संस्कार घडत असतो. हा संस्कार म्हणजे प्रस्तुत उदाहरणात मूर्तिकलेंतील प्रावीण्य होय. हा संस्कृतीचा आध्यात्मिक भाग होय. आधिभौतिक व आध्यात्मिक ह्या संस्कृतीच्या दोन बाजू आहेत, त्यांच्यात पूर्ण पृथक्त्व नाही. परंतु ज्या मानवी क्रियेने बाह्य विश्वांत बदल करण्यास प्राधान्य असतें, तिला भौतिक संस्कृति म्हणण्याची प्रथा पडली आहे; आणि ज्या मानवी क्रियेंत मानवी निसर्गावर म्हणजे आत्म्यावर

संस्कार करून बदल करण्यास प्राधान्य येतें, त्यास आध्यात्मिक संस्कृति म्हणण्याची प्रथा पडली आहे. या प्रथेप्रमाणे शेती, पशुपालन, स्थापत्य, धातुकाम, यंत्रनिर्मिति किंवा अर्थोत्पादन यांस भौतिक संस्कृति म्हणतात; बाह्य विश्वाचा उपभोग घेणे किंवा भौतिक प्रगतीस प्राधान्य देणे यास भौतिक संस्कृति म्हणतात. याच अर्थाने आधुनिक पाश्चात्य संस्कृति भौतिक आहे, असें म्हणतात. तिच्यांत बाह्य विश्वावर विजय मिळविण्याच्या प्रवृत्तीला महत्त्व असतें. परंतु वर सांगितलेल्या संस्कृतीच्या पृथक्करणास अनुसरून आधुनिक पाश्चात्य संस्कृतीत सुद्धा आध्यात्मिक व आधिभौतिक असे दोन्ही भाग आहेत.

संस्कृतीच्या आध्यात्मिक भागांत धर्म नीति कायदा विद्या कलाप्रावीण्य वाङ्मय, सर्व प्रकारचे मानवी सद्गुण आणि शिष्टाचार यांचा अंतर्भाव होतो. निसर्गावर विजय मिळविण्याची क्रिया यांतही असते. उदाहरणार्थ, मनुष्यास युवतीचा व धनाचा अभिलाष उत्पन्न होणे, ही नैसर्गिक प्रवृत्ति आहे. मनुष्याने अनेक पिढ्यांच्या अनुभवाने विवाहसंस्था आणि आर्थिक जीवनाचे नियम निर्माण केले. त्याकरिता मनुष्याला आपल्या नैसर्गिक स्वभावावर विजय मिळविण्याचें मूल्य स्थापन करावें लागलें. स्वश्रमार्जित धनावर स्वत्वाची कल्पना आणि पतिपत्नींच्या मधली दृढ प्रीतीची प्रशंसनीयता हीं मूल्यें मनुष्याने निर्मिलीं. अशाच प्रकारचीं सर्व आध्यात्मिक मूल्यें माणसाने शोधून काढली किंवा निर्मिलीं. मनुष्याच्या स्वभावांत निसर्गतःच अधोगतीला व प्रगतीला नेणाऱ्या प्रवृत्ति भरलेल्या आहेत. श्रद्धा, सत्यनिष्ठा, मैत्री, सहानुभूति, परिश्रमाची आवड, दया, औदार्य, ज्ञानलालसा, तार्किक चिकित्सा, न्यायबुद्धि इत्यादि सद्गुण आणि अश्रद्धा मिथ्यावाद मत्सर द्वेष आलस्य क्रौर्य झोपाळूपणा विद्याविमुखता इत्यादि दुर्गुण मनुष्याच्या स्वभावात बीजरूपाने राहातात. मनुष्याला अनुभवाने विचाराने आणि रुढीच्या साहाय्याने सत्प्रवृत्तींची निवड करून वाढ करावी लागते म्हणून उच्च व आध्यात्मिक मूल्यें एका अर्थाने चिरंतन आहेत व दुसऱ्या अर्थाने मानवनिर्मित आहेत. निष्ठायुक्त स्त्रीपुरुषांचीं जोडपीं जीवन-संग्रामांत यशस्वी झालेलीं पाहिल्यावर, माणसास विवाहसंस्थेचा शोध लागला; ती त्याने संघटित केली. धर्म, नीति व कला यांतील उच्चतम मूल्यें शाश्वत असूनही माणसास शोध करून निर्माण करावी लागलीं आहेत. या शोधांत त्याला यश व अपयश हीं दोन्हीं प्राप्त झालीं आहेत. वारंवार बदल करावा लागला आहे. हा मूल्य-स्थापनांचा इतिहास म्हणजे मानवजातीचा इतिहास होय. काम क्रोधादि विकाराचा संयम करून चित्ताची समता साध्य करणे हा उच्चतम सद्गुण शोधण्यासही माणसास युगें घालवावीं लागलीं. तात्पर्य, आध्यात्मिक संस्कृतीला सुद्धा इतिहास आहे. आध्यात्मिक संस्कृतीचें आविष्करण

मुख्यतः आत्मकेंद्रित असतें. या दृष्टीने गणित व भौतिक विज्ञानें सुद्धा आध्यात्मिक संस्कृतीचे भाग होत. बुद्धीवर संस्कार केल्याशिवाय भौतिक विज्ञान प्राप्त होत नाही. संख्या आणि परिमाण याच्यासंबंधी मूलभूत शुद्ध कल्पना बुद्धींत स्वभावतः असतात; आणि त्यांचीच वाढ व विवरण म्हणजे गणितविज्ञान होय. गणित आत्मशक्तीचें अत्यंत विशुद्ध आविष्करण होय. ललितकला सुद्धा प्राधान्यानें आत्मनिष्ठ असतात. त्यांचें माध्यम तेवढें भौतिक अथवा बाह्य असतें. शब्द, ध्वनि, रंग, मृत्तिका इत्यादि ललित कलेची माध्यमें होत. माध्यम म्हणजे कलेचे संकेत धारण करणारें साधन होय. शब्द, ध्वनि, रंग, मृत्तिका इत्यादि माध्यमांच्या द्वारें मानवी मनातील संचित अनुभवाना कलाकार जागृत करतो. कलेच्या अनुभूतीचा मुख्य सामग्री रसिकाच्या हृदयात असते, माध्यम हे विजेच्या बटनासारखें असते. तें हृदयाच्या महालात चैतन्याच्या प्रकाशाचा झोत मोकळा करण्यास उपयोगी पडतें. स्थूल पाषाणावर मूर्तिकार अंतःकरणाचे सूक्ष्म भाव व्यक्त करतो; लहानशा टीचभर कागदावर चित्रकार महान् सागराचें व विशाल आकाशाचें दर्शन घडवितो. पाषाण, कागद व रंग ही माध्यमें होत; तीं माध्यमें मनुष्याच्या चित्तांतील संस्कार रूपाने सुप्त असलेल्या अनुभवांना चेतित करून विशिष्ट पद्धतीने त्यांची संघटना करतात. ललितकला आध्यात्मिक संस्कृतीचें एक उच्च स्वरूप आहे.

वर सांगितलेली संस्कृतीची व्याख्या मानवजातिशास्त्रज्ञांच्या संस्कृतिविषयक विवरणावरून आम्ही तयार केली आहे. अमेरिकन मानवजातिशास्त्रज्ञ फ्राझ् बोस् (Franz Boas) याने संस्कृतीचें विवरण पुढीलप्रमाणें केले आहे. त्यांत त्याने संस्कृतीच्या तीन बाजू (aspects) सांगितल्या आहेतः– " संस्कृतीला पुष्कळ बाजू आहेत (१) माणूस आणि निसर्ग यांच्यांतील विविध संबंध. अन्नाचें अर्जन आणि रक्षण, आश्रय तयार करणें, हत्यारें आणि भांडीकुंडीं या स्वरूपांत निसर्गांतील वस्तू परिवर्तित करून वापरणे, पशु वनस्पति निरिंद्रिय पदार्थ ऋतुचक्र वातावरण इत्यादि प्रकारच्या परिस्थितीचा उपयोग व नियंत्रण करणे किंवा त्याच्या योगाने नियंत्रित होण्याचे विविध मार्ग काढणे. (२) माणसामाणसांमधले संबंध. एकाच समाजांतील व्यक्तींचे आपसांतील संबंध आणि भिन्न समाजातील व्यक्तींचे एकमेकांशी होणारे संबंध यांचा सांस्कृतिक आविष्कार महत्त्वाचा असतो. कुटुंब, गण, जाति आणि अनेक सामाजिक गट यांचीं बंधनें यांत समाविष्ट होतात. दर्जा आणि वजन यांच्यामुळे उत्पन्न होणारी उच्चनीचतेची परंपरा यांत येते. लैंगिक व वयोजन्य संबंध यांत येतात. राजकीय व धार्मिक संघटना, युद्धकाल व शांतिकाल यातील सामाजिक गटांचे संबंधही यांत येतात. (३) माणूस व निसर्ग यांचे संबंध आणि माण-

सामाणसांतील संबंध यांच्यायोगानें मनुष्याच्या मनांत विशिष्ट प्रकारच्या प्रतिक्रिया उत्पन्न होतात. यांचें स्वरूप बौद्धिक व भावनाप्रधान असतें विचार, भावना व क्रिया या रूपांनी ही प्रतिक्रिया प्रकट होते. नैतिक, सौंदर्य-विषयक आणि धार्मिक मूल्यें यांत येतात. या सगळयांचा समुच्चितपणे विचार केला तर संस्कृति व जीवन यांचा संबंध कळून येतो. ”

कोणी संस्कृतीची यापेक्षा मर्यादित व्याख्या करतात ‘ सुसंस्कृत मनुष्य ’ या शब्दप्रयोगांत ही मर्यादित व्याख्या गृहीत धरलेली असते. मानसिक उन्नतीचा दर्शक जीवनक्रम किंवा वर्तनपद्धति अशी संस्कृतीची ही दुसरी व्याख्या आहे. ज्याची सदसद्विवेकबुद्धि वाढली आहे, नागरिक या नात्यानें प्राप्त होणारीं कर्तव्यें जो जाणतो व पाळतो, अशा माणसास या व्याख्येच्या आधारावर सुसंस्कृत म्हणतात. विद्या व सद्गुण असलेल्या मनुष्यास याच व्याख्येच्या आधारानें सुसंस्कृत समजतात. उच्च ध्येयवाद व तदनुसारानें आवश्यक असलेली जीवन-पद्धति असें वरील व्याख्येचें सार सागता येईल. परंतु इतिहास व समाजशास्त्र यांच्यांतील तात्त्विक विवेचनांत संस्कृति शब्द प्रथम सागितलेल्या व्याख्येच्या अनुरोधानें वापरलेला असतो. सर्वसाधारण व्यवहारांत मात्र दुसरीच व्याख्या गृहीत धरलेली असते.

संस्कृतींच्या रचनेची व विकासाची मीमांसा—

इतिहास-शास्त्राप्रमाणें संस्कृतीच्या दोन अवस्था मुख्यतः सांगितलेल्या असतात. एक प्राथमिक व दुसरी सुधारलेली. प्राथमिक अवस्थेस कित्येकदा ‘ रानटी ’ हें विशेषण सैल अर्थानें लावलेलें असतें. प्राथमिक अवस्थेंतील संस्कृतींच्या मध्ये सुद्धा तरतम-भावानें अनेक श्रेणी समाविष्ट होतात सुधारलेल्या संस्कृतीचीं सामान्य लक्षणें ज्या संस्कृतींत प्रकट झालेलीं नसतात, तिला प्राथमिक अवस्था असें म्हणतात. या प्राथमिक अवस्थेंत शिकार, पशुपालन, कृषि, पुरोहित वर्ग, नौकानयन इत्यादि संस्था उत्पन्न झालेल्या असतात. परंतु त्यांत राज्यव्यवस्था, पुस्तकनिविष्ट भाषा, गणितादि शास्त्राचे अव्यक्त कल्पनांचे संकेत व त्यावर आधारलेलें विज्ञान, चलनावर आधारलेला व्यापार, इत्यादि संस्था उत्पन्न झालेल्या नसतात. सर्व मनुष्यजातीला समानतेनें लागूं केलेलीं नीतितत्त्वें मानणें, हें सुद्धा सुधारलेल्या संस्कृतीचें महत्त्वाचें लक्षण आहे. काम करण्याचीं हत्यारें कोणत्या प्रकारचीं आहेत, यावरूनही संस्कृतीचें सुधारलेलें किंवा प्राथमिक स्वरूप कोणतें हें ठरवतात. उदाहरणार्थ, लोखंडाचा शोध होण्याच्या पूर्वीं किंवा धातूंचा मोठ्या प्रमाणांत आर्थिक उत्पादनांत उपयोग करण्याच्या पूर्वीं झालेल्या संस्कृतीस प्राथमिक हें विशेषण इतिहासज्ञ

लावतात. वस्तुतः संस्कृतीची सुधारलेली अवस्था, तिच्यांत अंतर्भूत होणाऱ्या मानसिक, भौतिक व सामाजिक उन्नतीच्या दर्शक अनेक प्रकारच्या संस्थाच्या समुचित रूपावरून, ठरविली पाहिजे.

प्रत्येक संस्कृतीची विशिष्ट रचना असते. त्या विशिष्ट रचनेंत सर्व सामाजिक संस्था अंगप्रत्यंगांप्रमाणे एकमेकांत ओवलेल्या असतात. धर्म, नीति, शिष्टाचार, कर्मकाण्ड, कायदा, विवाहसंस्था, आर्थिक उत्पादन-पद्धति इत्यादि सामाजिक संस्था व सामाजिक प्रवृत्ति एकमेकांत गुंतलेल्या असतात; त्या एकमेकांवर अवलंबून असतात. त्यांच्यांत सहकार्य व विरोध सुरू असतो. त्याच्यापैकीं एकांत बदल झाला कीं त्याचा परिणाम इतरावर होतो. संस्कृति ही अंगप्रत्यंगांनी युक्त अशी रचना किंवा आकार आहे. प्राथमिक स्थितींतल्या किंवा उन्नत स्थितींतल्या प्रत्येक समाजाचें सांस्कृतिक जीवन भिन्न असतें.

प्रगतीच्या भिन्न भिन्न अवस्थांच्या मध्ये असलेल्या भिन्न संस्कृतींच्या मध्ये किंवा समान अवस्थेमध्ये असलेल्या भिन्न संस्कृतींच्या मध्ये देवाण घेवाण, झगडा व संगम-प्रवृत्ति असू शकते. भिन्न संस्कृति परस्पराच्या सान्निध्यात आल्यावर झगडतात, देवघेव करतात आणि एकमेकांत मिलनही पावतात; असा इतिहासाचा निष्कर्ष आहे. प्राचीनकालीन ग्रीक लोकाचा भारतीयांशी संबंध आल्यावर भारतीयांनी ज्योतिष व मूर्तिकला ग्रीकांकडून घेतली. अरबांनी हिंदुस्थानापासून मध्ययुगात बीजगणित व वैद्यक घेतलें. मध्ययुगीन युरोपने रोमन लोकांची कायदेसंस्था स्वीकारली. एका संस्कृतींतील माणसें दुसऱ्या संस्कृतीच्या समाजांत गेल्यास त्या संस्कृतीशी तद्रूप होतात, मग तीं माणसे कोणत्याही वंशाची असोत, उदाहरणार्थ भारतीय मुसलमान.

प्रत्येक संस्कृतीची विशिष्ट भौगोलिक व वांशिक वातावरणांत वाढ होत असल्यामुळे त्याचीं स्वरूपें भिन्न प्रकारचीं होतात; संस्कृतींचीं भिन्न स्वरूपें घडण्यास संस्कृति धारण करणाऱ्या त्या त्या मानव वंशाची विशिष्ट बीजशक्ति कारण असते; म्हणून एका संस्कृतीचें रहस्य किंवा सार दुसऱ्या संस्कृतीच्या मानव गटास आत्मसात् करता येणे शक्य नाही, असा कांही इतिहास-तत्त्ववेत्त्यांचा आग्रह आहे. त्यांचें म्हणणे असे आहे कीं त्या त्या संस्कृतीची जीवनशक्ति म्हणजे तो तो मानववंश होय. अन्य मानववंश आपल्याहून पृथक् असलेल्या वंशाच्या संस्कृतीचें अनुकरण केवळ वरपांगीपणेंच करू शकतो. दुसऱ्या संस्कृतींतील ध्येयें, भावना, प्रेरणा व संस्था उचलत असता स्वतःच्या बीजस्वभावास अनुरूप परिवर्तन करून तो उचलू शकतो. या वंशवाद्यांचें दुसरें म्हणणें असें आहे कीं, सर्व मानववंश सारख्याच स्वभावाचे व सामर्थ्याचे नसतात.

जन्मतःच त्यांच्या स्वभावांत व सामर्थ्यांत तारतम्य असतें. कांही वंश दास्या-करिता जन्माला आलले असतात व कांही स्वभावतःच प्रभुत्वशक्तिसंपन्न असतात.

संस्कृतीची ही वंशवादी उपपत्ति निर्दोष नाही. विशेषतः जगांतील प्राचीन, मध्ययुगीन व आधुनिक संस्कृतीचे मोठमोठे प्रसिद्ध समाज एकमेकांच्या संस्कृतीचे सहज लीलेने आदानप्रदान करीत असताना दिसतात. अरबानी बग-दाद शहरांत साम्राज्य स्थापनेनंतर ग्रीकांची सांस्कृतिक प्रेरणा आत्मसात् करून घेऊन त्यांत भर घातली. गेल्या अवघ्या दोनशें वर्षांच्या इतिहासांत आधुनिक वैज्ञानिक संस्कृतीचा प्रसार सगळ्या जगांत झाला. मूलतः ही संस्कृति पाश्चात्य आहे. परंतु हिंदी, चिनी व जपानी विद्यापीठांनी पाश्चात्यांच्या विद्या व कला तितक्याच सामर्थ्याने प्रपूरित करून वाढीस लावल्या आहेत. परंतु युरोपियन लोक, चिनी लोक, हिंदी लोक व जपानी लोक यांची वांशिक एकता सिद्ध कर-ण्यास कांहीहि प्रमाण नाही. दुसरें असें कीं, कांहीं विद्यमान रानटी जमाती हिशे-बातून सोडल्यास, आजच्या मानव-समाजांत असा कोणताही मोठा मानव गट किंवा राष्ट्र सांपडत नाही कीं, ज्याच्यांत दुसऱ्या संस्कृतीचें जोमदार अनुकरण करण्याचें सामर्थ्य अल्प आहे. आजची पाश्चात्य संस्कृति सुद्धां अनेक सहस्र वर्षांच्या भिन्न मानव-वंशानी आराधलेल्या भिन्न संस्कृतींचें परिणत झालेलें स्वरूप आहे. यहुदी, ग्रीक व रोमन अशा तीन संस्कृतींचा वारसा या संस्कृतीला प्राप्त झाला आहे. आतां ही संस्कृति जगांतील सगळ्याच मानव कुलांच्या संस्कृ-तींतील उपयुक्त अंशांचा संग्रह करू लागली आहे. निग्रो व तांबडे इंडियन (मूळ अमेरिकन) यांच्यापासून नृत्यकलेचे अनेक प्रकार पाश्चात्यानी स्वीकारले आहेत. चिनी लोकांच्या मातीच्या भांड्यांनी केलेली सजावट त्यांना आवडू लागली आहे. हिंदुस्थानचा इतिहास देखील विविध संस्कृतींच्या संग्रामाचा व संग्रहाचा इतिहास आहे, असें निश्चित सांगता येतें.

संस्कृतीमध्ये परिवर्तन दोन पद्धतींनी होत असते. पहिली पद्धति म्हणजे त्या त्या समाजांतील अंतःशक्तींचा स्वाभाविकपणे होणारा विकास होय; आणि दुसरी पद्धति म्हणजे भिन्न संस्कृतींचा सहवास घडू लागला म्हणजे एकमेकांवर क्रिया प्रतिक्रिया घडून होणारा बदल होय. या दोन्ही पद्धतींनी होणाऱ्या विकासाच्या पाठीशी असलेलें तत्त्व एकच आहे. मनुष्याचा आणि परिस्थितीचा संघर्ष सतत सुरू असतो. भोंवतालच्या परिस्थितींत विशेष बदल न झाल्यास मनुष्य आपली जीवन-पद्धति बदलत नाही. परंतु परिस्थितींत महत्त्वाचा बदल झाल्यास त्या बदललेल्या परिस्थितीवर विजय मिळविण्याकरिता मनुष्य प्रयत्न करू लागतो

व आपली जीवन-पद्धति बदलून टाकतो. नव्या जीवन-पद्धतीने प्राप्त-परिस्थिती-वर विजय मिळविण्यांत त्याला यश लाभलें म्हणजे ती नवी पद्धति संस्कृति-विकास या सदरांत येते.

संस्कृतीचा विकास म्हणजे तिच्या घटक संस्थांचा, ध्येयांचा व पद्धतींचा विकास होय. संस्कृतींतील प्रत्येक पद्धतीच्या आकारांत कांही एक उच्च नीच क्रम असतो किंवा तारतम्य असतें. अर्थव्यवस्थेंत विकासाच्या भिन्न भिन्न उच्चनीच पायऱ्या स्पष्ट रीतीने दाखविता येतात. डार्विनने ज्याप्रमाणे जीवसृष्टींतील उच्चनीच-त्वाच्या दर्शक विकासश्रेणी सांगितल्या त्याप्रमाणे कांही अर्थशास्त्रज्ञानी, विशेषतः कार्ल मार्क्सने मानव जातीच्या आर्थिक पद्धतींमध्ये उच्चनीचतेच्या दर्शक विकास-श्रेणी सांगितल्या. उत्पादन साधनांच्या सामर्थ्याची प्रतवारी अर्थशास्त्रज्ञांना भिन्न आर्थिक श्रेणींतील विकासक्रम ठरविण्यास उपयोगी पडली. विविध प्रकारचें उत्पादन करण्याची शक्ति तारतम्य निश्चित करण्यास उपयोगी पडते. उत्पादन साधनांचें स्वरूप बदललें म्हणजे आर्थिक पद्धति बदलते.

साधारणपणे सामान्य स्वरूपांत आर्थिक विकासाच्या चार पायऱ्या दाख-विता येतात. समाजांतील वयांत आलेल्या सर्व व्यक्तींच्या श्रमावर उत्पन्न झालेली व जगण्यास जेमतेम पुरणारी अशी समान वाटणीची आर्थिक व्यवस्था ही प्राथ-मिक स्थिति होय. यांत संचय किंवा शिल्लक फार थोडी असते. दुसरी अवस्था म्हणजे खाजगी मालकी असलेली संपत्ति. ती गुलामांच्या व जनावरांच्या साहा-य्यानें उत्पन्न होऊन तिची विषम वाटणी समाजांत होते. गुलाम आणि स्वतंत्र असे दोन प्रकारचे सामाजिक वर्ग या व्यवस्थेच्या समाजांत असतात. ज्या व्यवस्थेंत गुलामगिरीची संस्था नष्ट झालेली असते ती तिसरी अवस्था. या अवस्थेंत जमीनीच्या मोठ्या उत्पादनावर समाजस्थिति अवलंबून असते. या अव-स्थेत जमीनीची मालकी नसलेला श्रमिक वर्ग शेतीच्या धंद्यांत सक्तीने काम करीत असतो. या अवस्थेच्या नंतर चवथी अवस्था येते; या अवस्थेंत यांत्रिक कारखान्यांतील उत्पादनास प्रामुख्य असतें. मनुष्याचा विज्ञानाच्या साहाय्याने निसर्गावर ताबा उत्पन्न होतो. या चवथ्या अवस्थेच्या पुढची उच्चतम आर्थिक व्यवस्था कार्ल मार्क्सने अधिक सांगितली. या अवस्थेंत खाजगी संपत्तीवरील मालकीची आर्थिक व्यवस्था लयाला जाते व सर्व उत्पादनसाधनें सामाजिक मालकीचीं होतात. यांत सामाजिक समता व सर्वांना उपभोगावयास मिळणारी समृद्धि प्राप्त होते. या पांच अवस्था ठोकळ मानाने विचार करता बरोबर ठरतात. परंतु भूतकाळांतील व वर्तमानकाळांतील सर्व तऱ्हेच्या आर्थिक व्यवस्थांचा या पांच प्रकारांत योग्य समावेश होईलच, असें नाही.

विवाहसंस्था, धर्म, विद्या, कला, राज्य इत्यादिकांत सुद्धा विकासक्रम सूचित करणारा रचनाक्रम सांगता येतो. बहुपत्नीकत्व, एकपत्नीकत्व आणि समान अधिकार असलेल्या पतिपत्नींचा विवाहसंबंध अशा तीन अवस्था गुणांच्या तारतम्याने दिसून येतात. बालविवाहापेक्षा स्वयंवर उच्चतर अवस्था होय, असें एका अर्थी म्हणता येते धर्मसंस्थेंतही हीनोच्च स्वरूपें सूचित करणाऱ्या भिन्न अवस्था सापडतात. (१) जादू, कर्मकांड, मनुष्येतर प्राण्यांची वनस्पतींची वा जडवस्तूंची पूजा इत्यादींना प्राधान्य ज्या स्थितींत असतें ती हीन स्थितींतली धर्मसंस्था होय. (२) एकेश्वराची तत्वचिंतनात्मक भक्ति प्रधान असलेली धर्मसंस्था उच्चतर स्वरूपाची धर्मसंस्था होय. कोणत्याही विशिष्ट धर्मोपदेशकाना, पवित्र ग्रंथाना व धर्मसंस्थापकानाच नितांत श्रद्धेने प्रमाण मानणे हें या दुसऱ्या अवस्थेतील धर्मसंस्थेचें महत्वाचें अंग असतें; यामुळे सर्व मानव जातीबद्दलची बंधुत्वाची कल्पना विस्तार पावण्यास बधन उत्पन्न होतें. (३) शब्दप्रामाण्याची व परंपरेवरील श्रद्धेची मर्यादा न जुमानणारी मनोभूमिका ज्या धर्माने तयार होते, ज्या धर्माने धर्मसंप्रदायांचा संकुचित भेदभावाचा लय होतो, सर्व मानवजातीबद्दल आत्मीयता निर्माण होते व मर्यादित श्रद्धेपेक्षा व्यापक सत्यसंशोधनास महत्व येतें तो धर्म ही धर्मसंस्थेची तिसरी व उच्चतम अवस्था होय.

विद्या आणि कला यांच्या क्षेत्रांतही विकासक्रम निश्चित करता येतो. ज्या सामाजिक स्थितींत ज्ञान व कला केवळ 'अनुभवाचा संग्रह' येवढ्याच स्वरूपात अस्तित्वात असते त्यास विद्येची व कलेची प्राथमिक अवस्था म्हणतात. विषयाचा परंपरेने साठविलेला अनुभव-संग्रह जेव्हा सामान्य नियम व विचारसंगति याच्या स्वरूपात माडला जातो, तेव्हा त्यास शास्त्र ही पदवी येते. ही विद्येच्या प्रगतीची दुसरी अवस्था होय. सर्व प्रकारच्या अनुभवाचें व विचारांचें क्षेत्र व्यापणाऱ्या शुद्ध व अव्यक्त कल्पना सागणारें विज्ञान ही विद्येची तिसरी व उच्चतर अवस्था होय. यात गणित, तर्कशास्त्र व तत्त्वज्ञान यांचा अंतर्भाव होतो. जेव्हा गणित व तर्कशास्त्र याच्या साहाय्याने प्रयोगनिष्ठ होऊन विद्या किंवा कला अव्याहत विस्तार पावू लागते तेव्हां ती विकासाच्या चवथ्या उच्चतम अवस्थेत पोचते.

ऐतिहासिक प्रगतीच्या नियमाची चर्चा--

संस्कृतीच्या भिन्न भिन्न अंगांच्यामध्ये विकासक्रमाच्या श्रेणी असतात, हे दिग्दर्शित करण्याकरिता हीं उदाहरणें दिलीं. प्रत्येक संस्कृतीतील सर्व संस्था व प्रवृत्ति विकास पावतातच असा नियम नाही. प्रगति कुंठित झालेल्याचींही उदा-

हरणें पुष्कळ सापडतात. कांहीं संस्कृति पृथ्वीच्या पाठीवरून नष्ट झाल्या आहेत. सुमेर इजिप्त बाबीलोन क्रीट ग्रीक व रोमन या संस्कृति विनाशाला गेल्याची साक्ष इतिहास देतो. हिंदुस्थान चीन व मध्यपूर्वेतील मुसलमानी राष्ट्रें यांच्यांत आता पर्यंत अनेक शतकें प्रगति स्थगित झाली होती. प्राप्त परिस्थितीवर विजय मिळविण्यात अपयश आलें म्हणजे प्रगति स्थगित होते किंवा विनाशही होतो स्वतःमध्ये आणि परिस्थितीमध्ये बदल करून जी संस्कृति विजय मिळविते तीच विकासक्षम आहे, असें म्हणता येतें. या विकासक्रमांत परंपरेने प्राप्त झालेल्या सांस्कृतिक मूल्याचा नाश होतोच असें नाही त्या मूल्यांची तपासणी करून टिकाऊ व श्रेयस्कर जे असेल तें जपून ठेवण्याची देखील वासना माणसांत असते जीं मूल्यें शाश्वत असतात व विश्वव्यापी असतात, त्याच्याच सामर्थ्याने कोणतीही राष्ट्रीय संस्कृति प्रगति करीत असते.

कोणत्याही राष्ट्रीय संस्कृतीचें अधिष्ठान असलेली शक्ति व विश्वसंस्कृतीचें अधिष्ठान असलेली शक्ति एकच असते वस्तुत: विश्वसंस्कृतीचे बीजच राष्ट्रीय संस्कृतीच्या रूपाने प्रकट होत असतें ऋतु बदलला म्हणजे जीवनक्रम बदलतो. उन्हाळ्यांत लोकरीचा कपडा नको असतो, थंडीच्या दिवसांत छत्री वापरण्याची गरज नसते, उन्हाळयात बर्फ व शीत पेयें यांचे सेवन मनुष्य करतो, भिन्न प्रकारच्या देशकालातील व परिस्थितीतील माणसांना त्या स्थितीस अनुसरून जीवनक्रम विशिष्ट प्रकारचा बनविलेला असतो परंतु या भिन्न स्थितीतील भिन्न जीवन क्रमाला निर्मित करणारी जीवनशक्ति वा प्रेरणा सामान्य अर्थाने एकच असते; तिचें भिन्न पार्श्वभूमीत भिन्न आविष्कार होतात. होमरचें काव्य, एस्किलसचीं नाटकें, सॉक्रेटिसाचे संवाद, व्हीनस् आणि अपालो यांच्या ग्रीक कलाकारांनी तयार केलेल्या रम्य मूर्ति आणि युक्लिडची भूमिति यांचें जगांतील इतर संस्कृतींच्या भिन्न युगातील माणसाना महत्त्व वाटतें याचे कारण ग्रीक राष्ट्रीय संस्कृति विश्वसंस्कृतीचाच एक विशिष्ट आविष्कार होय नलदमयंतीचें अत्यंत प्राचीन आख्यान जगांतील वाङ्मयांत प्रतिष्ठा पावलें आहे. बुद्धचरित्रापुढे आजचा पाश्चात्य शिक्षित श्रद्धेने मान नमवितो. याचे कारण, भारतीय संस्कृति सुद्धा विश्वसंस्कृतीचेंच एक भव्य रूप होय प्रत्येक संस्कृतीत कांहीं लक्षणें व अंगें केवळ संकुचित व सदोष परिस्थितीमुळे निर्माण झालेली असतात. एका विशिष्ट परिस्थितींत कांही संस्था व आचार आवश्यक असतात. प्रगतीच्या खालच्या पायरीवर असतांना उपयुक्त होणाऱ्या संस्था, भावना व आचारपद्धति कालांतराने बंधनभूत ठरतात व अवनतीला नेणाऱ्या शक्तींची प्रभावी साधनें बनतात. या करिता कोणत्याही संस्कृतींतील शाश्वत उच्चतम मूल्यांचे आविष्कार कोणते,

आणि परिस्थितिजन्य संकुचित अंश कोणते, यांचें विवेचक बुद्धीने परीक्षण करावें लागतें.

कोणत्याही संस्कृतीत प्रगतीच्या कालखंडांत जें जें कांही असतें तें मर्यादित मूल्याचेंच असतें. सर्व मूल्यें युगसापेक्ष असतात. युग बदललें कीं मूल्यें बदलतात असा एक सर्वंकष प्रगतिवाद माडण्यात येतो. या प्रगतिवादाचा मुख्य पुरस्कर्ता कार्ल मार्क्स् होय. त्याने प्रगतीचा अर्थमूलक कार्यकारणभाव प्रतिपादिला आहे. कोणत्याही समाजाची उत्पादनपद्धति ज्या प्रमाणात मागासलेली किंवा पुढारलेली असते, त्या प्रमाणात त्या समाजाची ऐतिहासिक प्रगतीची पायरी ठरविता येते. सर्व प्रगतीचा पाया व समाजाचें अधिष्ठान उत्पादन-पद्धति होय. उत्पादन पद्धतीने सामाजिक संबंध निर्माण होतात, वर्गभेदाचें विशिष्ट स्वरूप तयार होतें. उत्पादन साधनाच्यावर ज्या वर्गाची मालकी असते त्याच्या ध्येयवादाची छाप सर्व संस्कृतींवर पडत असते. उत्पादनपद्धति व त्या पद्धतीने निर्माण केलेले सामाजिक संबंध त्या समाजाच्या मानसिक संस्कृतीचा आधार असतो. मानसिक संस्कृतीचा महाल त्या आधारावर प्रकट होतो. तो आधार बदलला म्हणजे त्यावरील महाल बदलतो. तात्पर्य आर्थिकपद्धति हा संस्कृतीचा प्राण आहे, असें मार्क्सचें म्हणणे आहे संस्कृताच्या सर्व अंगाची प्रगति आर्थिक प्रगतीचे आनुषंगिक पर्यवसान होय, असें त्याच्या म्हणण्याचें तात्पर्य आहे.

" प्रत्येक आर्थिक युग म्हणजेच सामाजिक युग होय: युगभेद झाला म्हणजे सर्व मूल्ये भिन्न होतात; उच्चतर आर्थिक युगाचा मानसिक मूल्ये सुद्धा उच्चतर असतात; त्याचे उच्चत्व युगसापेक्ष असतें; चिरंतन मूल्यें नसतात. " हा मार्क्सवादी दृष्टिकोन दिसण्यात फार सुसंबद्ध दिसतो परंतु इतिहासाची साक्ष आणि तात्त्विक पृथक्करण यांचा यास पूर्ण पाठिंबा मिळत नाही. प्राचीन ग्रीक संस्कृतींतील आर्थिक व्यवस्था किंवा उत्पादनपद्धति मध्ययुगीन युरोपच्या व मोगल साम्राज्याच्या उत्पादनपद्धतीपेक्षा व अर्थव्यवस्थेपेक्षा मागासलेली होती. परंतु मूर्तिकला, काव्य व तत्त्वज्ञान या क्षेत्रात मध्ययुगीन युरोप व मोगल साम्राज्य यांच्यापेक्षा प्राचीन ग्रीस अधिक प्रगतिसंपन्न होता हिंदुस्थानातील गुप्तकालीन आर्थिक रचना पूर्वकालापेक्षा पुढारलेली होती. परंतु पूर्वकालीन महाभारत व रामायण याचे प्रतिभासामर्थ्य गुप्त काळांत आढळत नाही कायद्याच्या शास्त्रांत रोमन लोक प्राचीन हिंदुस्थानापेक्षा प्रगत होते, परंतु प्राचीन हिंदुस्थानानें निर्माण केलेला बुद्ध धर्मासारखा धर्म व षड्दर्शनांसारखे तत्त्वज्ञान त्यांत निर्माण झालें नाही. आधुनिक मानवसंस्कृति आर्थिक उत्पादन पद्धतीच्या क्षेत्रात

अभूतपूर्व उंचीवर गेली आहे. परंतु बुद्धकालीन हिंदुस्थानच्या माणसांतील नैतिक जबाबदारीची भावना आणि आधुनिक जगांतील माणसाची नैतिक जबाबदारीची भावना याच्यांत विशेषसें अंतर पडलें नाही. म्हणून अर्थमूलक सर्वांगीण प्रगतीची कल्पना तपशीलवार तपासली असतां निर्दोष ठरत नाहीं. संस्कृतीच्या कांहीं अंगांत प्रगति झाली तरी दुसऱ्या कांहीं अंगांत प्रगति होतेंच, असें नाही. आर्थिक सामर्थ्याचा पुरवठा असल्याशिवाय समाज व संस्कृति यांच्यांत स्वास्थ्य राहूं शकत नाही, एवढें मात्र सामान्यपणें मान्य केलेंच पाहिजे. कौटिल्यानें अर्थशास्त्रांत म्हटलें आहे कीं धर्म व काम हे पुरुषार्थ अर्थमूलक आहेत; यांत भरपूर तथ्य आहे. त्याचप्रमाणे आर्थिक क्रांतीच्या योगाने सामाजिक क्रांति होते; यांत सुद्धा पुष्कळ सत्यांश आहे. एवढेंच तपासावें लागतें की क्रांतीच्या योगाने पूर्वार्जित उच्चतम मूल्यांत कांही फरक पडला आहे काय? त्याचप्रमाणें काहीं नवीन उच्चतम मूल्याचा आविष्कार झाला आहे काय? परंपरेने प्राप्त झालेल्या उच्चतम मूल्यांच्या संरक्षणाने आणि नवीन उच्चतम मूल्यांच्या आविष्कारानेंच संस्कृतीची प्रगति होत असते.

व्यक्ति व संस्कृति--

कोणत्याही संस्कृतीच्या स्वरूपाचें प्रत्यंतर त्या संस्कृतींतील व्यक्तींच्या जीवनांत मिळत असते. संस्कृति म्हणजे विकसित मानव्य होय. व्यक्तित्व आणि मानव्य या गोष्टी एकच आहेत. सर्व सांस्कृतिक मूल्यांचा अंतिम अर्थ व्यक्तित्वाचा विकास हाच असतो. प्राचीन भारतीय संस्कृतीचें प्रत्यंतर म्हणजे रामायण व महाभारत यांतील रामाचें व पांडवाचें जीवन होय. व्यक्तित्वाचा विकास हाच प्रगतीचा मुख्य मानदंड होय. समाजांत राहणाऱ्या व्यक्तींना पुरुषार्थ साधण्यांत किती स्वातंत्र्य लाभतें, यावर समाजाची प्रगति अवलंबून असते. व्यापकता ही विकासाची शक्ति होय. व्यापकतेमुळे मानवी सहकार्य वाढत जातें. सहकार्याशिवाय व्यक्तित्व हें गुणसंपन्न होऊं शकत नाही. मागच्या पिढ्यांच्या सांस्कृतिक वैभवानेंच पुढच्या पिढया अधिक वैभवसंपन्न होतात. पाणिनाचें व्याकरण व भास्कराचार्यांचें गणित पुढच्या पिढ्यांना शुद्ध भाषा व शुद्ध विचार करण्यास समर्थ करतें. समाजांतील भूत व वर्तमान काळातील व्यक्तींचें सहकार्य हें व्यक्तीचें व्यक्तित्व वाढीस लावतें. श्रमविभागाने समाजातील सांपत्तिक उत्पादन विविध प्रकारांनीं संपन्न होतें त्यामुळे एकेक व्यक्ति बहुतांच्या श्रमफलांची भागीदार बनते. अनंत व्यक्तींच्या श्रमफलांची एकेक व्यक्ति भागीदार बनते. व्यक्तीस वैभवशाली जीवनपद्धति अर्पण करणें, हेंच संस्कृतीचें ध्येय होय. संस्कृति सर्व-मानव-व्यापक करणे हें नीतीच्या शाश्वत तत्त्वांचें प्रयोजन होय.

नीतीच्या किंवा न्यायाच्या क्षेत्रांत सर्व मानव समान आहेत, यांचें कारण अगाध मानवी सामर्थ्य सहकार्याच्या व सौहार्दाच्या भावनेने प्रेरित झाल्याने माणसाचें जीवित अधिक सफल व श्रेयस्कर बनतें. म्हणून संस्कृतीच्या उच्चतम स्वरूपास मानवधर्म अशी संज्ञा आहे.

वैदिक संस्कृतीच्या विकासाचा अभ्यास करण्याकरिता आवश्यक असलेली संस्कृतिविषयक तात्त्विक मीमांसा प्रस्तावना म्हणून वर सांगितली. या प्रस्तावनेंत सांगितलेलीं तत्त्वे गेल्या अनेक शतकांच्या सांस्कृतिक अभ्यासाचें फल आहे. या तत्त्वांच्या मार्गदर्शनाखालीं भारतीय संस्कृतीच्या विकासाचें परिशीलन हें विश्वसंस्कृतीच्या कठिण प्रश्नांचीं मीमासा करण्यास अवश्यमेव मदत करतें. भारतीय संस्कृतीचें भवितव्य विश्वसंस्कृतीच्या भवितव्याशी निगडित आहे. म्हणून विश्वसंस्कृतीच्या तत्त्वाच्या प्रकाशात भारतीय संस्कृतीचें मनन करणे आवश्यक आहे.

वैदिक संस्कृति व विद्यमान हिंदुसंस्कृति यांचा ऐतिहासिक संबंध—

भारतीय संस्कृति म्हणजे मुख्यतः हिंदु संस्कृति होय. भारतांतील मुसलमान, ख्रिश्चन, पारशी इत्यादि जमातीसुद्धा हिंदु संस्कृतीच्या परीघांत अंतर्भूत होतात. कार्ल मार्क्सने सुद्धा आपल्या भारतवर्षावरील निबंधांत याच विधानास पुष्टि दिली आहे. हिंदुसंस्कृति ही वैदिक संस्कृतीचेंच विस्तार पावलेलें स्वरूप होय वैदिक संस्कृतीच्या परिणत ध्येयवादाच्या प्रेरणेने हिंदुसंस्कृति निर्माण झाली आहे. वेदाचा अधिकार नसलेल्या त्रैवर्णिकबाह्य हिंदु जमाती सुद्धा वैदिक संस्कृतीच्याच पालक आहेत. कारण त्यांचे आदर्श वैदिक स्फुरणानी भारलेले आहेत. शिव व विष्णु, राम व कृष्ण, यांचे देवत्व वैदिक महिम्याने भरलेलें आहे. सर्व हिंदूंचा जीवनविषयक दृष्टिकोण वेदांताच्या अध्यात्मवादाने संस्कारिलेला आहे.

जैन व बौद्ध धर्म सुद्धा वैदिक संस्कृतीचेच विस्तार होत. हे विस्तार मुळापासून फारकत झाल्याची कल्पना बाळगतात; म्हणूनच त्यास सामान्यजन वैदिक म्हणत नाहीत. जैनांच्या व बौद्धाच्या कर्मविपाक, संसारबंध व मोक्ष या अंतिम कल्पना वैदिकच आहेत.

गेल्या शतकांतील भारतीय संस्कृतीचा व हिंदुधर्माचा अभ्यास करणाऱ्या आधुनिक पंडितांनी हिंदु संस्कृति ही वैदिक संस्कृतीचा विकास व विस्तार होय, ही कल्पना अमान्य केली आहे. विद्यमान हिंदु संस्कृति वैदिक व अवैदिक, आर्य व अनार्य लोकाच्या विविध संस्कृतींच्या संमिश्रणाने बनली आहे, अशा निर्णयास हे पंडित पोचले आहेत. मूर्तिपूजकांची पौराणिक संस्कृति अवैदिक व अनार्य

जमातींनी निर्मिलेल्या संस्कृतीचा वारसा आहे; जैन व बौद्ध धर्म वैदिक धर्माच्या विरुद्ध निर्माण झालेले व वैदिकांचा पराभव करणारे बंड होय; असें त्यांचें मत आहे. विद्यमान हिंदु संस्कृतींत त्यांच्या मताने मुख्यतः चार प्रवाह पृथक्पणें येऊन संगम पावले आहेत वेदपूर्व अनार्यांची मूळ संस्कृति हा प्रथम प्रवाह होय; वेदपूर्वकालीन भारतीय अनार्यांवर विजय मिळविणाऱ्या आर्यांच्या वैदिक संस्कृतीचा द्वितीय प्रवाह होय; वेदविरुद्ध बंड करणाऱ्या जैन बौद्धांचा तृतीय प्रवाह होय; आणि वेदपूर्व संस्कृतीचें रूपान्तर असलेला मूर्तिपूजक पौराणिक धर्माचा चतुर्थ प्रवाह होय.

आम्हांस या ठिकाणीं एवढेंच मुख्यतः सिद्ध करवयाचें आहे कीं वेदपूर्वकालीन संस्कृतीचें स्वरूप काय होतें, हें समजण्यास आवश्यक असलेल्या पुराव्याची योग्य तपासणी अजून चांगली झाली नाही, तों पर्यंत असें म्हणावें लागतें कीं आजच्या हिंदु संस्कृतीचा इतिहासदृष्ट्या ज्ञात उगम वेद राशि होय. वैदिक संस्कृतीच्याच विकासक्रमात वेदपूर्व अवैदिकांची संस्कृति संगम पावली व त्यांतून इतिहास पुराणांची संस्कृति वैदिक यज्ञसंस्थेच्या साहाय्याने उद्भव पावली. जैन व बौद्ध धर्म सुद्धा वेदान्त किंवा उपनिषदें यांतील विचारांच्या प्रेरणेचींच विकसित रूपें होत. हिंदुसंस्कृतीची मुख्य प्रभावी शक्ति वैदिक संस्कृति होय या मुख्य मध्यवर्ती शक्तीने इतर प्रवाह आत्मसात् केले आहेत. भेदक व विघटक वैचित्र्यापेक्षा संघटक व एकसूत्रित करणारें बीज मूळ वैदिक संस्कृति होय कारण हिंदु संस्कृतीचा ध्येयवाद व उच्चतम मूल्यें वैदिक संस्कृतीच्या बीजांतून आविर्भूत झालीं आहेत. हेंच मुख्यतः येथे सिद्ध करावयाचें आहे.

विद्यमान हिंदु संस्कृतीची परिणति मूळ वैदिक संस्कृतीतून झाली आहे, या सिद्धान्ताप्रत येण्याकरिता मुख्यतः पाच भागांचा येथे विचार करावयाचा आहे. बौद्धिक संस्कृतीची परिणति दर्शित करणारा प्रथम भाग होय; उपनिषदें, षडंगें सांख्यादि दर्शनें आणि वैदिक अर्थशास्त्रादि पारिभाषिक विद्या यात येतात. स्मार्त धर्मशास्त्र, सामाजिक संस्था व समाजरचनेसंबंधी भारतीय विचार हा दुसरा भाग होय. महाभारत व पुराणें यानी दर्शित केलेली धर्मसंस्था व त्यांच्यांतून परिणत झालेली ललितकला हा तिसरा भाग होय बौद्ध व जैनधर्म याची उत्पत्ति व प्रसार हा चौथा भाग होय. हा भाग भारतीय संस्कृतीच्या विस्तारशीलतेचा दर्शक म्हणून विशेष विचारांत घेण्यासारखा आहे. पाश्चात्य संस्कृतीच्या सहवासात उत्पन्न झालेलीं सामाजिक व धार्मिक आंदोलनें हा पाचवा भाग होय. हा वर्तमानकालाच्या सांस्कृतिक जीवनाची दिशा समजून घेण्यास अत्यंत उपयुक्त आहे. हे पाचही भाग वैदिक संस्कृतीच्या अधिष्ठानावर निर्माण झाले आहेत.

वेदांची रचना, देश व काळ—

वरील पाच भागांचा क्रमशः विचार एकेक व्याख्यानात पृथक्पणे करावयाचा आहे. त्याच्या अगोदर उपनिषद्पूर्व वैदिक वाङ्मयांतील वैदिक संस्कृतीचें स्वरूप पाहिलें पाहिजे. जर्मन, फ्रेंच, इंग्लिश इत्यादि आधुनिक पाश्चात्य विद्वानांनी ऋग्वेदाचा व इतर वेदाचा मोठ्या सांक्षेपानें अभ्यास केला आहे. विवादग्रस्त मुद्दे अजून शिल्लक आहेत परंतु निर्विवाद असें संशोधनही पुष्कळ झालें आहे. वैदिक संस्कृतीच्या अभ्यासास जगातील अत्यंत प्राचीन असें किंबहुना सर्वात प्राचीन असें ऋग्वेदासारखें वाङ्मय लाभलें आहे, या गोष्टीचें महत्त्व निःसंशय मान्य केलें पाहिजे कारण भाषा हा संस्कृतीचा आरसा असतो. मनुष्याच्या कृतीचे सर्वांगीण प्रतिबिंब भाषेंत पडलेलें असतें. मानवी क्रियेचा जेवढा विस्तार व वैचित्र्य तितकाच भाषेचा विस्तार व वैचित्र्य असतें.. भाषेच्या स्वरूपावरून संस्कृतीचें माप ठरविता येतें. ऋग्वेद हें वैदिक लोकांचे धार्मिक वाङ्मय आहे. ऋग्वेदातील भाषा संस्कृतचें उपलब्ध होणारें अत्यंत प्राचीन स्वरूप होय.

वैदिक संस्कृत व इतर संस्कृत यांचा सूक्ष्म अभ्यास करून जें सार आणि जीं प्रमाणें निघालीं, त्यांतून पाश्चात्य विद्येमध्ये चार शास्त्रांची भर पडली तुलनात्मक भाषाशास्त्र, तुलनात्मक पुराणकथाशास्त्र, तुलनात्मक धर्मविचार आणि तुलनात्मक साहित्यचर्चा हीं तीं होत तुलनात्मक भाषाशास्त्रामुळे असें सिद्ध झालें कीं पर्शियन, ग्रीक, लॅटिन, टयुटॉनिक केल्टीक आणि स्लाव्होनिक भाषा संस्कृत भाषेच्या कुलांतील आहेत. यावरून असे निश्चित होतें कीं संस्कृतीची मुळें केवळ विशिष्ट राष्ट्र व विशिष्ट समाज यांच्यापुरतीं मर्यादित नसतात. भौगोलिक राष्ट्रमर्यादा उल्लंघून जगभर पसरण्याची त्यांचा प्रवृत्ति असते.

चार वेदांच्यामध्ये ऋग्वेद हा सर्वांत प्राचीन आहे. ऋक् म्हणजे छंदोबद्ध रचना अथवा श्लोक होय. ऋग्वेदातील सूक्त विविध देवतांचे स्तवन करणारें भावगीत आहे त्यात भक्तिभावाला प्राधान्य आहे. ऋग्वेदात याशिवाय अन्य प्रकारचीं सूक्तें सुद्धा आहेत. परंतु देवतास्तवनपर स्तोत्रे हा ऋग्वेदाचा प्रधान भाग आहे. सामवेद म्हणजे सोमयागांत गाण्याकरिता निवडलेल्या ऋग्वेदांतील ऋचांवरील गाण्याचे प्रकार होत. यजुर्वेदाचें स्वरूप गद्यात्मक आहे. यज्ञांत म्हणावयाचे गद्यमंत्र म्हणजे यजुस् होय. यजुर्वेदातील पद्यात्मक मंत्र ऋग्वेदांतून किंवा अथर्ववेदांतून घेतले आहेत. त्यांत स्वतंत्र पद्यात्मक मंत्र थोडे आहेत. या तीन वेदांमच त्रयी विद्या अशी संज्ञा ब्राह्मणकालांत रूढ झाली. अथर्ववेदाला वेद ही पदवी व इतर वेदांच्या बरोबरीचें स्थान उशिरा प्राप्त झालें, असें कांहींचे अनुमान आहे. परंतु तें अधिक विचारपूर्वक तपासणे जरूर आहे. अथर्ववेदाची रचना

ऋग्वेदानंतर लगेच झाली, असें त्याच्या स्वरूपावरून व भाषेवरून अनुमान होतें. अथर्ववेदांत देखील ऋग्वेदांतील अनेक सूक्तें संगृहीत केलेलीं दिसतात. जादूचे मंत्रतंत्र आणि राक्षस पिशाच इत्यादि भयानक शक्ति हा या वेदाचा एक महत्त्वाचा विषय आहे. ऋग्वेदांतील उच्च देवतांना या वेदांत दुय्यम महत्त्व आहे. ऋग्वेद व अथर्ववेद यांचे धर्मेतिहासाच्या दृष्टीने मूल्य फार मोठें आहे.

ऋग्वेदाची विद्यमान रचना ऐतिहासिकदृष्ट्या जशी विचारांत घेण्यासारखी आहे तशी इतर वेदांचीं नाही. सूक्तांचा प्राचीन वारसा सुरक्षित ठेवण्याच्या उद्देशानेच त्याची रचना केली आहे बदल होऊ नये व नाश होऊ नये, अशी काळजी रचनाकाराच्या ठिकाणीं दिसते एक हजार अठ्ठावीस सूक्तें यांत आहेत व त्यांची विभागणी दहा मंडळांत केली आहे. ही मंडलें लहान मोठीं आहेत. पहिलें आणि शेवटचें मंडळ सारखेंच मोठें आहे. त्यांतील सूक्तसंख्या सारखीच म्हणजे एकशें एक्याण्णव आहे. दुसऱ्या मंडळापासून सातव्या मंडळापर्यंतचा भाग हा बहुतेक ऋग्वेदाचा मूळ गाभा होय. बाकीचे भाग पाठीमागून पडलेली भर असण्याचा संभव आहे. पहिल्या मंडळांतील ५१–१९१ सूक्तें आणि वर सांगितलेलीं सहा मंडळें यांच्यांत साम्य आहे. तो मुद्धा भाग या सहा मंडळाच्या बरोबरच संहितेंत समाविष्ट झाला असला पाहिजे. आठवें मंडळ व पहिल्या मंडळातील पहिली पन्नास सूक्तें याच्यांत बरेंच साम्य आहे. ही दुसऱ्यांदा पडलेली भर असावी. नववें मंडळ अगदीं स्वतंत्र (सोमासंबंधी) आहे. आठ मंडळाच्या संहितेंत मागाहून पडलेली ही भर असावी. कित्येक पंडितांचे अनुमान असें आहे कीं आठ मंडळात पूर्वीं समाविष्ट असलेल्या सोमपर सूक्ताचा एकत्रित केलेला संग्रह सोमविषयक नवम मंडळ होय.

मध्यांच्या स्थितींत पहिल्या आठ मंडळांत तीनच सोमसूक्तें आहेत. नवम मंडळ नवीन सोमसूक्तें रचून बनविलें नाही, ही गोष्ट मान्यच केली पाहिजे. कारण वैदिक आर्य व इराणी आर्य यांच्या एकत्र निवासाच्या काळापर्यंत सोमयागाचा संबंध पोहोंचतो. म्हणून नवममंडळ नवीन सूक्तांचें बनविलें नसून पहिल्या आठ मंडळांतील सोमपर सूक्तांचा संग्रह करून बनविलें आहे. हें मत सयुक्तिक आहे. दशम मंडळ रचणाऱ्याला पहिल्या नऊ मंडळाची माहिती असली पाहिजे, कारण पहिल्या मंडळाच्या सूक्ताच्या संख्येइतकीच संख्या (१९१) या मंडळात ठेवली आहे. यातील विषय, कथा आणि भाषा उत्तरकालीनत्वाच्या दर्शक आहेत.

आरण्यकें आणि उपनिषदें निर्माण होण्याच्यापूर्वीं ऋग्वेद संहिता अस्तित्वांत आली होती. संहिता म्हणजे संग्रह हें स्वरूप वेदनिर्मितीच्या काळीं वेदांना नव्हतें.

ब्राह्मणकाळीं संहिता हें स्वरूप ऋग्वेदाला आणि इतर वेदांना प्राप्त झालें. एवढें मात्र निश्चित करता येतें कीं सूत्रकाळाच्या पूर्वीच मंत्राच्या संहिता आणि ब्राह्मणें तयार झालीं होतीं. साधारणपणे हा काळ बुद्धाच्या पूर्वीचा म्हणजे इसवीसनाच्या सहाव्या शतकाच्या पूर्वीचा निश्चितपणे मानता येतो. ऋग्वेदाचा काळ इसवी सन पूर्व बाराशें वर्षांच्या अलीकडे कोणीच संशोधक मानीत नाहीत. ऋग्वेदाचा सर्वात प्राचीन काळ कोणता, या संबंधीं साधारणपणे भारतीय व युरोपीयन संशोधकात दोन प्रकारचीं मतें सापडतात. भारतीय संशोधकांचा कल सामान्यपणे ऋग्वेदाचा प्रारंभ जास्तींत जास्त मागे नेण्याकडे असतो प्रा. याकोबी यानी ज्योतिष विषयक उल्लेखावरून मंत्ररचनाकाल इ पू. चार हजार ठरविला आहे. लो. टिळकानी याच संशोधनपद्धतीचा अंगीकार करून इ पू सहा हजार ते चार हजार वर्षे हा काळ ऋग्वेदाचा ठरविला. कै शंकर बाळकृष्ण दीक्षित यानी, शतपथ ब्राह्मणातील (२।१।२।३), उदयकालीं पूर्वदिशेपासून कृत्तिका नक्षत्र ढळत नाही, या उल्लेखावरून इ. पू पंचवासशें वर्षे, हा काळ वेदाचा ठरविला. कृत्तिका नक्षत्रात संपात बिंदु असण्याचा तो काळ होता. या संबंधी नागपूरचे ज्योतिर्विद् के. ल. दप्तरी यांनी अधिक खुलासा असा केला आहे की वेदकालीन ज्योतिष दूरदर्शक यंत्रावाचून साध्या नेत्राच्या साहाय्याने निश्चित होत असें. म्हणून साध्या नेत्रानीं कृत्तिका नक्षत्राचा बरोबर पूर्व दिशेला होणारा उदय इ. पू. तेराशें वर्षांच्या सुमारासच दिसू शकतो. म्हणून शतपथ ब्राह्मणातील उल्लेख इ. पू. तेराशे वर्षांच्या मागे जाऊ शकत नाही. टिळकांचें मत मुख्यतः ऋग्वेदातील उषेवरील सूक्तातील वर्णिलेल्या आकाशस्थितीवरून बनलें आहे. परंतु ऋग्वेदातील बराचसा भाग आर्य पंजाबात आल्यानंतर तयार झाला, असें टिळकांचेंही मत आहे. ऋग्वेदाचा प्रारंभ उत्तर ध्रुवाजवळच्या प्रदेशात झाला असावा आणि पंजाबांत स्थलांतर झाल्यावर ऋग्वेदाची मुख्य रचना झाली असावी, असें त्यांचें अनुमान आहे. डॉ. अविनाशचंद्र दास यानी ऋग्वेदकाल इ पू. पंचवीस हजार वर्षांच्या मागे नेला आहे. परंतु वेदाचा अभ्यास करणारे पाश्चात्य व काही भारतीय पंडित ऋग्वेदकाल टिळकांनी ठरविलेल्या काळाच्या अलीकडेच ठरवितात.

वैदिक काल अधिकाधिक पाठीमागे नेण्याची प्रवृत्ति ही इतिहासाची साखळी जुळविण्यास बाधक आहे. इतिहासाचे स्पष्ट व निश्चित कालाचे अवशेष गृहित धरून बाकीचीं ऐतिहासिक अनुमानें करणे युक्त असतें. इ. पू. तिसऱ्या शतकातील अशोकाच्या लेखांशीं, व त्रिपिटकातील भाषेशीं ब्राह्मण ग्रंथाची भाषा जुळणारी आहे. म्हणजे ब्राह्मण ग्रंथाचा काळ बुद्धपूर्वी चारशें पाचशें वर्षांच्या मागे ढकलता येत नाही. ब्राह्मणग्रंथकाल आणि मंत्रकाल यांच्यात भाषा, धर्मकल्पना

आणि संस्कृति यांच्या वाढीची गति कमींत कमी मानली तरी हजारों वर्षांचें अंतर मानता येत नाही. बोलली जाणारी भाषा हजारों वर्षेपर्यंत न बदलतां तशीच राहू शकत नाही. ब्राह्मण ग्रंथांच्या भाषेचा आणि ऋग्वेदांतील भाषेचा संबंध निकटचा आहे.

ऋग्वेदांतील आर्यांचीं स्थलांतरें आणि ऋग्वेदाचा भौगोलिक प्रदेश यासंबंधी अजून महत्त्वाचे मतभेद शिल्लक आहेत. पंजाब व विशेषतः गंगा यमुनांचा परिसर यजुर्वेद व अथर्ववेद याचा भौगोलिक प्रदेश होय असें निश्चित करता येतें. कुरु पांचाल वंशाचा प्रदेश आणि यजुर्वेदातील यज्ञसंस्थेचा प्रदेश एकच आहे. तो म्हणजे दिल्ली जवळचा आणि पश्चिम संयुक्त प्रदेशाचा भाग होय. ऋग्वेदाचा प्रदेश काबूल कंदहारपासून दिल्ली पर्यंतचा प्रांत असावा, असें ऋग्वेदांतील नद्यांच्या उल्लेखावरून साधारणपणे ठरविता येतें. काही थोडे पंडित ऋग्वेदाचा संबंध अफगाणिस्थानाशी जोडतात. दोन तीन विद्वान् इराण, असीरिया आणि कांकेशियस् पर्वत यांना सलगपणे अंतर्भूत करणारा प्रदेश ऋग्वेदांतील आर्यांची जन्मभूमि मानतात. हें अनुमान निघण्याचें कारण ऋग्वेदांतील पुष्कळ नद्यांची नावें आज माहित असलेल्या भारतीय नद्याशीं जुळविता येत नाहीत हें होय. ऋग्वेदात उल्लेखिलेल्या लढाऊ व बीन लढाऊ उभयपक्षीय लोकाची व ऋषींची नावें आणि आज पश्चिम आशियातील आणि भूमध्य समुद्राजवळील प्रदेशांचीं नावें यांचें सादृश्य ठरवून, त्याचप्रमाणें नद्यांचीं नामसादृश्ये हुडकून काढून पश्चिम आशिया व काळ्या समुद्राशीं आणि भूमध्य समुद्राशीं लागलेला प्रदेश वैदिक आर्यांची ऋग्वेदकालीन जन्मभूमि होय, असें ठरविण्याचा प्रयत्न कांहींनी चालविला आहे.

मूळ वैदिक संस्कृतीच्या लोकांचा आणि इराणांतील व युरोपांतील पुराण-कालीन मानववंशाचा निकटचा संबंध अनुमित करण्यास पुष्कळ सबळ प्रमाण उपलब्ध झालें आहे. मोहोंजोदारो व हराप्पा येथील उत्खननात सापडलेले सांस्कृतिक अवशेष प्राचीन असीरियन व बाबिलोनियन संस्कृतीशीं असलेला जवळचा संबंध सूचित करतात. युरोपियन मानव-वंश आणि भारतीय वैदिक लोक यांचे मूलगृह एकच असलें पाहिजे; हें भाषा व भाषेवरून अनुमित होणारी संस्कृति याच्यावरून पंडितांनीं निश्चित केलें आहे. पारशी लोकाच्या झेंद अवेस्ता या धर्मग्रंथावरून वैदिक आर्य आणि प्राचीन इराणी साम्राज्याचे संस्थापक आर्य यांचा मूळ वंश एक होता आणि सांस्कृतिक व धार्मिक मूलभूत मतभेदांमुळे इराणी आर्य व भारतीय आर्य यांच्यांत फाटाफूट झाली, असें तुलनात्मक अभ्यास करणाऱ्या पंडितांचें मत आहे. जर्मन संशोधक ह्यूगो विंक्लेर याने १९०७ सालीं आशियामायनरमध्ये बोगाझकोई (Boghazkoi) येथे उत्ख-

नन केलें त्यांत सापडलेल्या विटांवर मिटानी व हिटीटे लोकांच्या राजांमध्ये झालेल्या तहाच्या अटी कोरलेल्या सापडल्या. त्यांत बाबिलोनियन आणि हिटीटे यांच्या देवतांच्या उल्लेखाबरोबर मित्र, वरुण, इंद्र आणि नासत्य (अश्विदेव) यांचींही नावें लिहिली आहेत. यावरून भूमध्य समुद्राजवळील प्राचीन संस्कृतीशीं वैदिक आर्यांचा संबंध होता, हे निश्चित होतें. विशेषतः असीरियन राष्ट्रं 'असुर' या पदवीस फार महत्त्व देत होती. 'असुर' हा शब्द ऋग्वेदात वर्ण्य देवतांच्या महिम्याचें वर्णन करताना अधिक सामर्थ्य दाखविण्याकरिता अत्यंत आदराने वापरलेला आहे. रुद्र, वरुण व अग्नि यांना असुर हें विशेषण ऋग्वेदांत दिलेलें आहे. "महत् देवानामसुरत्वमेकम्" देवांचे श्रेष्ठत्व एक आहे, असें एका सूक्तांत वारंवार सांगितलें आहे. तात्पर्य असें कीं ऋग्वेदाचा किंवा सर्व वेदांचा अभ्यास करणाऱ्यांनी वैदिक संस्कृतीचे पूर्वसंबंध निश्चित करण्याकरिता हिंदुस्थानपासून युरोपपर्यंतचा स्थलमार्ग व त्यांतील इतिहासपूर्व विविध संस्कृति व राष्ट्रं यांचे परिशीलन केलें पाहिजे. बुद्धपूर्व कालात अफगाणिस्थान, इराण, असीरिया, तुर्कस्थान व उत्तर समुद्रापर्यंत पसरलेला यूरोप यातील मानवाचें सांस्कृतिक जीवन व वैदिक संस्कृति याचा संबंध ओळखला पाहिजे; आणि बुद्धोत्तर कालात ग्रीस, इराण, अफगाणिस्थान, मध्यआशिया, चीन व शांत महासागरातील यव बलि इत्यादि द्वीपें यांच्यांतील मानवगटांशी आलेला भारतीय संस्कृतीचा संबंध ध्यानांत घेतला पाहिजे. इंडो-युरोपियन, इंडो-असीरियन व इंडो-इराणी असे वैदिक आर्यांचे प्राचीन संबंध ध्यानात घेऊन व बुद्धोत्तर कालातील भारताबाहेरील सांस्कृतिक प्रसरण जमेस धरून वैदिक संस्कृतीचा अर्थ लावण्याचा प्रयत्न करणे जरूर आहे.

वैदिक सुवर्ण युग किंवा वेदांतील आर्थिक जीवन--

वेदांतील संस्कृतीच्या विकासाचा दर्जा ठरविण्यास भौगोलिक स्थान व काळ यांचा निर्णय साक्षात् महत्त्वाचा नाही. वेदांतील संस्कृतीच्या विकासाची पायरी त्यांतील आर्थिक जीवनाने अधिक चांगल्या प्रकारें निश्चित करता येते. कृषि, पशुपालन, धातुकाम आणि पक्क्या मालाचे उत्पादक उद्यम या गोष्टी वेदकालीं आर्थिक जीवनाचा पाया होता. गाय बैल अश्व मेंढ्या शेळया गर्दभ म्हैस हत्ती व उंट यांच्या समृद्धीचीं दर्शक वर्णनें ऋग्वेदात व इतर वेदात पुष्कळ आहेत. मांस, दूधदुभतें, वस्त्र, वाहतुक व शेतीचीं कामें यांच्याकरिता या पशूंचा उपयोग वैदिक लोक करीत असत, या जनावरांपैकीं हत्तीचा केवळ युद्ध व वाहतुक याच कामाकरिता उपयोग करीत. गाय, बैल, बकऱ्या, मेंढ्या, घोडे व उंट यांचा मांसाकरिताही उपयोग होत असे. हे ग्राम्य पशू देवघेवीचीं साधनें म्हणून-ही वैदिककाळीं उपयोगात आणीत असत. नाण्याप्रमाणे विनिमयाचे महत्वाचें

माध्यम या दृष्टीने जनावरांचा उपयोग त्याकाळीं होई. सोमयाग करावयाच्या वेळीं सोमवल्ली विकत घेण्याचा विधि सांगितला आहे. सोमवल्लीची किंमत म्हणून अध्वर्यु सोमविक्रयीला दहा वस्तू मूल्य म्हणून देतो. गाय, नुकतीच व्यालेली गाय, कालवड, खोंड, गाडीला चालणारा बैल, गायीबैलांचें जोडपें, वस्त्र, सोनें, व शेळी या त्या वस्तू होत. दिलेल्या किंमतीने सोमविक्या खूष न झाल्यास आणखीहि म्हैस घोडा इत्यादि वस्तू अधिक देत असत. सोमाची इतकी मोठी किंमत, वैदिक काळांत हिंदुस्थानांत सोम दुर्लभ झाला होता, याची गमक आहे. सोमरसाच्या स्वादाची तुलना अमृत, मदन आणि स्वर्ग यांच्याशीं वैदिक काळीं करीत असत. जमिनीपेक्षा जनावरांचें सांपत्तिक महत्त्व वैदिक लोक अधिक मानत असत. पशूंची अपरंपार समृद्धि करण्याची हाव ऋग्वेदांतील ऋषींना होती असें दान स्तुतींतील उल्लेखांवरून सहज कळून येतें. कक्षीवान् ऋषि म्हणतोः– राजाने आग्रहपूर्वक दिलेले शंभर निष्क आणि शंभर अश्व मी एकदम घेतले. मला सामर्थ्यशाली राजाने दिलेले शंभर बैल घेऊन मी त्याची अक्षय कीर्ति स्वर्गांत पसरवली (ऋग्वेद १।१२७।२). वश म्हणतोः—सत्तर हजार घोडे, दोन हजार उंट व एक हजार काळ्या घोड्या मला मिळाल्या; तीन ठिकाणीं पांढरे पट्टे असलेल्या दहा हजार गायी मला मिळाल्या (ऋग्वेद ८।४६।२२). वृश्य म्हणतोः—शंभर वेळू, शंभर कुत्रीं, शंभर कमावलेलीं कातडीं, शंभर बल्बज गवताच्या पेंढ्या आणि चारशें तेजस्वी अश्व माझे आहेत (ऋग्वेद ८।५५।३). पृषध्र म्हणतोः—मला शंभर गाढवें, शंभर लोकरयुक्त मेंढ्या, शंभर नोकर आणि शंभर माळा दिल्या (ऋग्वेद ८।५६।३). पशुसमृद्धींची अशीं वर्णनें करणारीं सूक्तें ऋग्वेदांत आहेत. सूक्तामधील दान-स्तुति, ऋग्वेदकालीन सांपत्तिक वैभवाचें चमत्कृतिजनक स्वरूप कसें होतें, हें समजण्यास उत्कृष्ट साधन आहे. हीं पुरोहिताची भिक्षुकी दानें होत; त्यावर वाचकांचा विश्वास बसत नाही. परंतु जगांतील सर्व प्राचीन संस्कृतींत पुरोहित वर्गाचें वर्चस्व होतें; राजे लोक त्यावेळीं आपल्या कन्या पुरोहितांना अर्पण करीत असत. वधूदानाचे अनेक उल्लेख ऋग्वेदांत सापडतात. सिंधु पंजाब व गंगा यमुनांचा प्रदेश भरपूर वृष्टीचा व पशुपालनास अत्यंत योग्य असा होता. शेकडों कोस पसरलेलीं गुरचरणाचीं वनें आणि विपुल जलांनी भरून वाहणाऱ्या नद्या पशुपालनाला अत्यंत अनुकूल होत्या. तांब्याचीं आणि इतर तीक्ष्ण हत्यारें बाळगणारे पशुपाल जंगली जनावरांचा निःपात करीत असत. ते पशुपाल वैदिक जमातींतले सुद्धा होते. ऋग्वेदांतील रुद्र व पूषन् या देवता आर्यांच्या पशुपाल जमातीचा जीवनक्रम सूचित करतात.

ऋग्वेदांतील रुद्र इंद्रासारखाच सुंदर व गौर वर्णाचा आहे, रुद्राच्या गळ्यांत सोन्याच्या निष्काचा हार आहे; 'विश्वरूप' हें निष्काचें म्हणजे निष्कांच्या हाराचें विशेषण आहे, विश्वरूप म्हणजे सर्व प्रकारच्या आकृतींची सोनेरी नाणीं गुंफलेला हार होय. रुद्र 'तवस्तमः तवसाम्' वृद्धांत अत्यंत वृद्ध असा सांगितला आहे; म्हणजे तो आर्यांचा जुना देव आहे. पूषन् हा केसाची वेणी घातलेला आहे, त्याच्या हातांत सोन्याची कुऱ्हाड अगर तलवार असते, भारद्वाजकुलाचा हा आवडता देव आहे, तो हरवलेली जनावरें शोधून देतो आणि चुकलेल्यांना मार्गदर्शन करतो. रुद्र हा पशुपति आहे, ही गोष्ट अथर्ववेदांत व यजुर्वेदांत अनेकवार सांगितली आहे. वैदिक काळांत सोन्याचें नाणें हें विनिमयाचें दुसरें एक सामान्य साधन वापरत असत. सोन्याच्या नाण्याचें 'मना' हें बाबीलोनियन नांव ऋग्वेदांत आलें आहें (८।७८।२). पहिल्या बाबीलोनियन साम्राज्याशीं दक्षिण व पश्चिम हिंदुनच्या किनाऱ्यावरून व्यापार होत असे, ही गोष्ट खाल्डियन संस्कृतीच्या अभ्यासकांनीं शोधून काढली आहे. तेव्हां हिंदुस्थानांतून मलमलीचें कापड बाबीलोनला जात असें. भूमध्य समुद्रांत चार हजार वर्षांपूर्वी व्यापार करणाऱ्या फिनिशन वाण्यांचा निर्देश ऋग्वेदांत 'पणि' या संज्ञेने केला आहे. नाण्यांची किंमत देऊन देवघेव करण्याची पद्धत रूढ झाल्याशिवाय स्थलपथाने किंवा जलपथाने दूर देशाशीं व्यापार करणें शक्य नसते. प्रत्यक्ष वस्तूंची देवघेव (barter) करून दूर दूरच्या प्रांतांतून व्यापारी देवघेव करणे अशक्य असते. भावयव्य राजाने कक्षीवानाला शंभर निष्क दिले असें ऋ. १।१२६।२ मध्ये म्हटलें आहे. सोन्या-रुप्याच्या नाण्यांचा अलंकार म्हणून दुय्यम उपयोग पूर्वी करीत. वर सांगितल्या प्रमाणे रुद्राच्या गळ्यांत निष्काचा कंठा आहे, असें ऋ. २।३३।१० मध्यें वर्णन आहे. प्राचीन काळच्या हिंदी नाण्यांवर छाप मारून त्यांना भोकें ठेवण्याची प्रथा होती; हीच प्रथा ऋग्वेदकालापासून चालत आली असावी. त्या नाण्यांवर विविध आकृति काढत असत; म्हणून रुद्राच्या गळ्यांतील हाराला विश्वरूप म्हणजे सर्व आकृति असलेला असें म्हटलें आहे. गर्ग ऋषीला दिवोदासाकडून दहा हिरण्यपिंड मिळाले असें ऋ. ६।४७।२३ मध्यें म्हटलें आहे. पिंड शब्दावरून त्या नाण्याची आकृति गोल असावी, असें अनुमान निघतें.

स्थलपथावरील व जलपथावरील व्यापारी वाहतुकीची महत्त्वाचीं मुख्य साधनें ऋग्वेदांत उल्लेखिलेलीं आहेत. शंभर वल्ह्यांनी समुद्रांत चालवावयाच्या नांवेचें वर्णन ऋ. १।११६।५ या मंत्रांत आलें आहे. वरुणाबद्दल म्हटलें आहे कीं त्याने आकाशांत उडणाऱ्या पक्ष्यांचा मार्ग आणि समुद्रांत प्रवास करणाऱ्या नौकांचा मार्ग जाणला आहे (ऋ. १।२५।७). वसिष्ठ म्हणतो:-- 'मी व वरुण नौकेंत

बसलो आणि समुद्रामध्ये नौका हाकारली; पाण्याच्या तरंगांवर संचार करूं लागलो; झोपाळ्यावर बसल्याप्रमाणे आम्हास झोके मिळूं लागले; वरुणाने मला–वसिष्ठाला आपल्या नौकेंत बसविलें आणि मला–ऋषीला महत् कृत्याचें कर्तृत्व दिलें (ऋ. ७।८८।३,४)'. दुचाकी बैलांच्या गाड्या आणि घोड्याचे लहान मोठे रथ वाहतुकीकरिता वापरत असत (ऋ ३।५३;२।३९;८।९१;१०।६०). बैल घोडे व गाढवें यांच्या गाड्या व रथ वाहण्याकरिता उपयोग करीत असत. एक, दोन, तीन व त्यापेक्षाही अधिक अश्व रथाला जरूरीप्रमाणे जुंपत असत (ऋ. १।३९;१०।३३). माणसांची व मालाची वाहतूक, प्रवास, युद्ध व शर्यती यांच्याकरिता घोड्यांच्या रथांचा उपयोग करीत. वेदपूर्वकालीन भारतीय अवैदिकांवर ऋग्वेदीय लोकांनी प्रभुत्व मिळविलें याचें एक कारण ऋग्वेदीय लोक जलद चालणाऱ्या भक्कम अश्वरथांचा युद्धांत वापर करीत असत, हें ही होय.

सुतारकामाचें महत्त्व वेदकालीं फार समजत असत. सूक्तकर्ता ऋषि स्वतःच्या काव्यकृतीस सुताराने बनविलेल्या छानदार रथाची उपमा वारंवार देत असतो. त्वष्टा ही देवता सुतारकामावरून सुचलेली दिसते. त्वष्टा गर्भांत शिरून प्राण्यांची विविध सुंदर रूपें बनवितो, अशी वेदांची कल्पना आहे. यजुर्वेदांत रथकाराकरिता एक स्वतंत्र इष्टि म्हणजे यज्ञ सांगितला आहे. घरें बांधणाऱ्या उदमी जातीचें म्हणजे गवंडी जातीचें महत्त्व वेदकाळीं फार होतें. ऋग्वेदांत शंभर दरवाजे असलेल्या पुराचा म्हणजे महालाचा उल्लेख आहे. यजुर्वेदांत निषाद जमातीच्या स्थपतीकरिता स्वतंत्र इष्टि सांगितली आहे. स्त्री-पुरुष विणण्याची कामें करीत असत. विणण्याच्या सुंदर कृतीचे मजेदार दृष्टांत ऋग्वेदात दिले आहेत. यज्ञक्रियेला विणण्याच्या क्रियेचीच उपमा वैदिक ऋषीला पसंत असे. भपकेदार वस्त्राची शोभा वारंवार वर्णिलेली वेदांत आढळते (ऋ. ५।२९; ८।४६ ; १०।११).

संस्कृतीच्या आर्थिक इतिहासांत धातूचा शोध व उपयोग यास क्रांतिकारक महत्त्व आहे. कोणत्याही संस्कृतीच्या आर्थिक व्यवस्थेचा अभ्यास करीत असता तपशीलवार बारीक गोष्टींची गणना करावी लागते परंतु लहान मोठ्या निर्मित वस्तूंच्या भरपूर माहितीने ही, संस्कृतीचा आर्थिक विकास कोणत्या पातळीवर आहे, हें निश्चित होत नाही. त्याकरिता अर्थोत्पादनाच्या साधनांचें वैशिष्ट्य तपासावें लागतें. वैशिष्ट्यपूर्ण एखादेंच साधन आर्थिक विश्वाची मांडणी मुळापासून बदलून टाकू शकतें. वाफेच्या शोधाने केलेली आद्यौगिक क्रांति, हें याचें उत्कृष्ट उदाहरण होय. इतिहास-तत्त्ववेत्त्यांनी धातूंच्या हत्यारांची निर्मिति करण्याचें माणसाचें कसब अशाच दृष्टीने युगकारक ठरविलें आहे. पाषाणयुग, कांस्ययुग आणि लोहयुग अशीं मानवी संस्कृतीचीं क्रमाने प्रगतिदर्शक युगें त्यांनी सांगितलीं आहेत.

वैदिककाळीं भारतीय मनुष्यास लोखंडाचीं हत्यारें बनविण्याची कला प्राप्त करून घेता आली, ही गोष्ट वैदिकांच्या सार्वत्रिक व सर्वांगीण अभ्युदयाचें कारण होय. ऋग्वेदांत लोखंडाचा विशेष संज्ञेने निर्देश सापडत नाही. लोहाराचा ' कर्मार ' म्हणून उल्लेख (ऋ. ४।२।१७ ; १०।७२।२) आला आहे. कुऱ्हाड किंवा परशु, तलवार, सुरी, वस्तरा (क्षुर), कात्री, (भूरिज) इत्यादि वस्तू ऋग्वेदकाळीं लोखंडाच्या बनवीत असत, असें अनुमान कांही ऋचांवरून साधारणपणे होतें (४।२।१७ ; ५।९।५ ; ६।३।५). 'अयस्' हा शब्द लोखंडाचा वाचक मागाहून झाला. तांबे किंवा धातुसामान्य अशा अर्थी तो वेदांत उपयोगांत आणला आहे. त्यामुळे 'लोखंड' हा अर्थ कोठें आहे, यासंबंधीं संदेह निर्माण होतो. ऋग्वेदकाळीं वस्तऱ्याने सबंध डोक्याचे मुंडन करण्याची पद्धत होती. यावरून वस्तरा पोलादी असावा, इतर धातूंचा म्हणजे तांब्याचा किंवा काशाचा नसावा, असें कित्येक अनुमान काढतात. अथर्ववेदांत (११।३।१।७) 'श्यामं अयः' असा लोखंडाचा स्पष्ट निर्देश आहे. तैत्तिरीय संहितेंत (४।७।२।१) व इतर यजुर्वेद संहितांत धातूंच्या मालिकेंत 'श्याम' म्हणून लोखंडाची गणना केली आहे. छांदोग्य उपनिषदांत (६।१।६) लोखंडाचा दृष्टांत दिला आहेः— 'एका नखनिकृन्तनाने सर्व कार्ष्णायस विज्ञात होतें. बोलण्यास लावणारा विकार नामधेय (म्हणजे नाममात्र) असतो; कृष्णायस् एवढेंच स्वरूप सत्य असतें ' येथें कृष्णायस् म्हणजे काळा धातु अथवा लोखंड होय. लोखंडाचे अनेक विकार म्हणजे प्रकार निर्माण करीत. हें या वाक्यावरून स्वच्छ सिद्ध होतें. हिंदुस्थानांत वैदिककाळीं आर्यांनी अश्वमेधाच्या द्वाराने युद्ध करून मोठीं राज्यें राजसत्तेखालीं आणण्याचा यशस्वी प्रयत्न केला. याचें कारण लोखंडाचा आणि घोड्यांचा भरपूर उपयोग शस्त्रांकरिता व जलद हालचाली करण्याकरिता त्यांनी केला, हें होय. मूळ मुद्दा असा कीं उत्पादनाचीं साधनें आणि शस्त्रास्त्रें तयार करण्याकरिता लोखंडाचा उपयोग वैदिकांनी केला; त्यामुळे त्यांनी मोहोंनजोदारो व हरप्पा या ठिकाणीं सापडेलल्या नगर-संस्कृतीवर विजय मिळविला. भूमध्य समुद्राजवळील असीरियन-संस्कृतिसारखी किंबहुना तिच्यापेक्षा अधिक सुधारलेली ही सिंधु-संस्कृति होती. तिच्यांत इतर धातु सापडतात, लोखंड सापडत नाही. लोखंडाचा उपयोग करणाऱ्या वैदिकांनी येथील सर्व जुन्या राष्ट्रांच्यावर आपलें अधिराज्य स्थापन केलें. याचें एक महत्त्वाचें कारण लोखंड व अश्वरथ होय.

सोन्याचा मुबलक साठा वैदिकांना हिंदुस्थानांत सापडला याचा त्यांच्या आर्थिक जीवनावर फार मोठा प्रभाव पडला यांत शंका नाही. सुवर्ण हें विनिमयाचें साधन म्हणून अर्थशास्त्रांत अत्यंत महत्त्वाचें गणलें आहे.

या दृष्टीने वेदांचा काळ हा वाच्यार्थाने सुवर्णयुग होता. सरस्वतीच्या परिसरांत आणि अन्यत्र वैदिक भारतीयांना सुवर्णाचा नैसर्गिक वा लुटलेला साठा उपलब्ध झाला, हेंही त्यांच्या वैभवशाली विक्रमाचें एक कारण आहे. सोमयागांत सुवर्णपात्रांत सोम पिळत असत (ऋ. ९।७५।३). अश्वमेधात सोन्याचीं आणि रुप्याचीं पात्रें वापरत असत. सोन्याचे अलंकार स्त्री-पुरुष दोघेही घालत (ऋ. ५।५३।४). सोन्याचे अलंकार घोड्यावरही चढवीत असत (ऋ. ४।२।८). निष्क हें सोन्याचें नाणें विनिमयाकरिता वापरत असत, हें वर सांगितलें आहेच. नाचिकेत नामक अग्निचयनांत सोन्याच्या विटांची वेदि रचत असत, असें तैत्तिरीय ब्राह्मणावरून निश्चित होतें. सर्व प्रकारच्या अग्निचयनांत सोन्याचे कण किंवा तुकडे पसरून त्यावर परमेश्वराची पुरुषनामक सुवर्णमूर्ति स्थापन करण्याचा विधि तैत्तिरीय व इतर यजुर्वेद संहितांच्यामध्ये सांगितला आहे. मुख्य मुद्दा असा की, ऋग्वेदांत व इतर वेदांत हिरण्याला जें भरपूर महत्त्व दिलें आहे, तें वैदिकांच्या सुवर्ण युगाचें सूचक आहे. जीवनाच्या दैनंदिन गरजा भागून मोठ्या प्रमाणांत जीवनाचीं किंवा उपभोगाचीं साधनें साठू लागलीं म्हणजे सुवर्णासारखें विनिमयाचें चलन अस्तित्वांत येतें वैदिक आर्यांच्या पशुसमृद्धीचें जें मागें दिग्दर्शन केलें आहे, त्याकरिता सुवर्णविनिमयाची आवश्यकता सिद्ध होते.

खाजगी संपत्ति हा ऋग्वेदकालीन संस्थेचा पाया होता. सामुदायिक किंवा सामाजिक मालकीची संपत्ति हा त्या समाजस्थितीचा आधार नव्हता. प्राथमिक रानटी अवस्थेतून बाहेर पडलेली ऋग्वेदकालीन समाजसंस्था होती हें दाय, दान व ऋण या कल्पनांवरून निश्चित होतें. पितृपरंपरेचा वारसाहक्क ऋग्वेदकाळीं रूढ झाला होता; उदा० तेथें म्हटलें आहे कीं, ' आम्ही पितृवित्ताचे मालक व्हावें ' (ऋ. १।७३।९). ' अग्नि पित्याकडून प्राप्त झालेल्या धनाप्रमाणे अन्न देतो ' (ऋ. १।७३।१). तैत्तिरीय संहितेत म्हटलें आहे कीं (६।५।१०।१) मनूने पुत्रांना वारसा वाटून दिला. ऋग्वेदानंतरच्या वैदिक काळात खाजगी संपत्तीचें माहात्म्य दर्शविणारीं वाक्यें व वर्णनें पुष्कळ सापडतात. ज्येष्ठ पुत्राला मिळणाऱ्या वाटणींत अधिक भाग मिळत असे. ऋणसंस्था ही ऋग्वेदकालांत अस्तित्वांत आली होती. स्तोता म्हणतो कीं ' मी केलेलीं ऋणें, हे वरुणा, नाहीशी कर. दुसऱ्याच्या श्रमावर मीं जगूं नये (ऋ. २।२८।९) ' ' हे ब्रह्मणस्पते तू खरोखर ऋण नष्ट करणारा आहेस ' (ऋ. २।२३।११) वैदिक काळांत अनृण होऊन स्वर्गाला जाण्याची कल्पना लोकांच्या मनांत दृढ झाली होती (तैत्तिरीय संहिता ३।३।८।३). कर्तव्य आणि अकर्तव्य यासंबंधीं नैतिक तत्त्वज्ञान ऋणाच्या कल्पने वरून निर्माण होतें. देवऋण, पितृऋण, ऋषिऋण व मनुष्यऋण यांच्यातून मुक्त होणे म्हणजेच आयुष्यांतील सर्व कर्तव्यें पार पाडणें होय, अशी

धार्मिक व नैतिक कर्तव्यांची उपपत्ति वेदांनी निर्माण केली होती. तात्पर्य ऋण-संस्था संपत्तीच्या संचयाची द्योतक आहे. त्याचप्रमाणें वैदिक दानसस्थाही खाजगी संपत्तीच्या प्रचंड संचयाची द्योतक आहे. यज्ञांतील दक्षिणांचीं परिमाणें असें सूचित करतात कीं शारीरश्रमाने न जगणारा असा दात्यांचा व दान घेणाऱ्यांचा मोठा वर्ग वैदिक समाजांत निर्माण झाला होता. तात्पर्य दाय, दान व ऋण यांना वैदिक समाजाच्या आर्थिक व्यवहारांत मूलभूत महत्त्व प्राप्त झालें होतें. ऋग्वेदात दानस्तुतिसंज्ञक ऋचा सर्वत्र पसरल्या आहेत. औदार्य भावनेचे निदर्शक म्हणून दानसूक्त (ऋ. १०।११७) वाचनीय आहे. गरीबाला व भुकेल्याला अन्न द्यावें, सेवकांना चांगल्या रीतीने वागवावें, फाजील धनसंचय करूं नये, अतिथीला विमुख पाठवू नये इत्यादि उपदेश त्यांत केला आहे.

आर्थिक उत्पादनाचीं साधनें आणि विनिमयार्थ लागणाऱ्या सुलभ चलनाचा पुरवठा या दोन गोष्टींच्या आधारावर वैदिक कालांतील संस्कृतीचें स्वरूप प्राथमिक अवस्थेतून निश्चितपणे बाहेर पडलें होतें, असे म्हटलें पाहिजे. ऋग्वेदकालीन आर्य बैल व नागर यांच्या साहाय्याने शेती करीत गो वृषभ, अश्व, उष्ट्र, हस्ती, गर्दभ यांचा शेतीस दूधदुभत्यास व वाहतुकीस उपयोग करीत पशु-पालनाच्या कलेने विपुल पशुसंपत्ति त्यांनी साध्य केली होती. धातुकामांत ते निपुण होते. युद्धात शिरस्त्राण, चिलखत, धनुष्यबाण, परशु व तलवार इत्यादि (काशाचीं, तांब्याचीं वा लोखंडाचीं) साधनें व हत्यारें वापरीत. सुवर्णाचा अलंकारार्थ व चलनार्थ उपयोग करीत. नौकानयनाने व्यापार व विहार समुद्रद्वारा करीत असत. हें त्यांच्या भौतिकजीवनाचें स्वरूप होय.

वैदिकांची मानसिक संपत्ति—

केवळ भौतिक साधनानी संस्कृतीची साधना होत नसते. भौतिक साधनांना व आर्थिक व्यवस्थेला मानसिक साधनांचीही जोड लागते. भाषा व गणित हीं व्यवहाराचीं मानसिक साधनें होत. भाषेपेक्षा गणिताचें महत्त्व विचारनिर्मितीच्या दृष्टीने फार आहे. मनुष्य बोलण्यापेक्षा मोजण्याने विश्वाचे आकलन अधिक चांगल्या रीतीने करू शकतो. म्हणून शब्दसंकेतांपेक्षा संख्येचे व परिमाणाचे संकेत विद्येतील व कलेतील प्रगतीला असाधारणपणे मदत करतात. भाषा लेखन-निविष्ट झाली म्हणजे प्रगतीचे नवें उच्चतर युग सुरू होतें. वैदिक लोकांनी गणन व लेखन या बाबतींत चांगली प्रगति केली होती. याचें अप्रत्यक्ष व प्रत्यक्ष प्रमाण वेदात सापडतें. ऋग्वेदांत वर्णमालेला ' अक्षर ' हा शब्द (१।१६४।२४, ३९) वापरला आहे. छंदोरचना करीत असता वैदिक कवि अक्षरें मोजत असत. सात छंद अक्षरांनीं मोजतात, असें म्हटलें आहे (ऋ. १।१६४।

२४). अक्षर = न पाझरणारें, असा व्युत्पत्त्यर्थ आहे. अक्षरें ऋग्वेदकाळीं कोरून काढत असावेत. कोरलेलें अक्षर पाणी पडलें असता शाईने काढलेल्या शब्दांप्रमाणें पाझरत नाहीं. ऋग्वेदांतील अनेक सूक्तकार 'हें नवें सूक्त इंद्राकरिता तासून तयार केलें.' (ऋ. १।६२।१३) असें सूक्ताच्या शेवटीं उपसंहारांत पुष्कळ ठिकाणीं म्हणतात. 'तक्ष्' धातु तासणे, कोरणे, कापणे याअर्थी आहे. तोच सूक्तक्रियेचा वाचक म्हणून बहुत ठिकाणीं ऋग्वेदांत वापरला आहे. यावर कित्येक शंका घेतील कीं, सूक्तक्रियेला वैदिक कवि रथाची उपमा देतो, म्हणून तक्ष् धातु उपमान-अलंकार सूचित करण्याकरिता वापरणे अधिक संभवनीय आहे. यावर उत्तर असें आहे कीं उपमार्थ विवक्षित नसताना सूक्तक्रियेकरिता किंवा छंदोरचनेकरिता तक्ष् हा धातु पुष्कळ ठिकाणीं ऋग्वेदांत वापरला आहे. 'ते त्रैष्टुभ कोरून काढते झाले' (१।१६४।२३); या वाक्यांत मागेंपुढे अलंकाराचा काही संबंध पोहोंचत नाही. ऋग्वेदकाळीं 'मना' हें सोन्याचें नाणे वापरत, असा मागें उल्लेख केला आहे. त्या नाण्यांवर आकृति काढीत असत. तें नाणें ऋग्वेदकालीन लोकाचा बाबिलोनशी व्यापार होता, असें सूचित करतें. अन्यप्रमाणांनी अतिप्राचीनकाळी हिंदुस्थानचा बाबिलोनशी संबंध होता, ही गोष्ट मेसापोटेमियाचा अभ्यास करणाऱ्यांनी सिद्ध केली आहे. बाबिलोन व तत्कालीन पंजाबी व सिंधप्रांतीय संस्कृति यात लेखनकला होती, हें आता प्रत्यक्ष प्रमाणाने सिद्ध झालें आहे. ऋग्वेदातील सुधारलेला माणूस आपणाशीं संबद्ध असलेल्या दुसऱ्या सुधारलेल्या मनुष्याचें अनुकरण करणार नाही, अशी कल्पना करणें मोठें अवघड आहे. 'वर्ण' हा शब्द वैदिककाळीं अक्षरांचा किंवा वर्णमालेचा पर्याय शब्द होता, याचें अत्यंत निश्चित प्रमाण ऐतरेय ब्राह्मणांत सापडतें. तेथें म्हटलें आहे: 'तीन शुक्रें (धातु) त्याने तापविलीं, तीं अभितप्त झाल्यावर त्यांच्यापासून तीन वर्ण अकार, उकार व मकार जन्मले, त्यांना एकरूप केलें तो हा ॐ होय (२५।७)' वर्ण म्हणजे रंग, असा मूळ अर्थ आहे. वर्णमालेंतील अक्षरांना वर्ण हा शब्द रंगित शाई वापरण्याच्या शोधानंतरच रूढ होऊ शकतो. वेदवाङ्मयाच्या पाठातरास अत्यंत पावित्र्य आल्यानंतर लेखनकलेचें महत्त्व वैदिक पुरोहित विसरले, म्हणून फार प्राचीन बुद्धपूर्व काळांतील वैदिक लेखनाचा पुरावा आज सापडत नाही. लेखनास महत्त्व देणाऱ्या संस्कृतीपैकीं दुसरी एकच प्राचीन (चिनी) संस्कृति आज जगांत शिल्लक आहे वैदिक भारतीयानी पाठांतरास धार्मिक श्रद्धेने महत्त्व दिले व हजारों वर्षांपूर्वींचे वेदग्रंथ जसेच्या तसे विशेष फरक न होऊ न देता कायम ठेवले. लेखनास महत्त्व आल्यावरही मध्ययुगांत पाठांतरास गूढ पावित्र्य मानल्यामुळ, लेखकदोषामुळें होणारे भाषाविपर्यास व अन्यदोष वेदांत शिरले नाहींत. अविकृत स्वरूपात उच्चारपद्धतीसह हजारो वर्षांपूर्वीचें वाङ्मय सुरक्षित

ठेवण्यांत पाठांतराचा पवित्र महिमा हाच यशस्वी ठरला; याशिवाय दुसरा कोणताही उपाय अजून कोणासही सांगता येणार नाही. वेदाक्षरांना आतापर्यंत कालजन्य जीर्णता आली नाही, त्यांचा नाश व विस्मृति झाली नाही, याचें कारण वेदपाठकांची परंपरा होय.

मोजण्याची कला किंवा गणित या विषयांत वैदिकांनी इतर प्राचीन राष्ट्रांच्यापेक्षा कांही बाबतींत पुढे पाऊल टाकलें होतें कालगणना व अक्षरगणना व यांच्याकरिता वैदिकानी दशांक-पद्धति शोधून काढली. 'अंक' शब्द संख्येचा वाचक म्हणून गोपथब्राह्मणात वापरला आहे त्यावरून वैदिक लोक संख्या लिहीत असत असें निश्चित होतें. अंक म्हणजे लिहिलेली किंवा कोरलेली दृश्य खूण होय. गोपथ ब्राह्मणांत म्हटलें आहे की वर्ण अक्षर व पदें यांच्या अंकानी म्हणजे संख्येने तें ओळखावें (१।१।२७) 'तें' या निर्देशाने संदर्भावरून व्याकरण असा अर्थ होतो. व्याकरण कळण्याकरिता वर्ण अक्षरें व पदें मोजावीं लागतात, असा येथे अभिप्राय आहे. दशाक पद्धति ग्रीक व रामन संस्कृतींना माहित नव्हती. भारतीयांनी दशाक पद्धतीच्या योगाने अंकगणितांत अधिक प्रावीण्य संपादन केलें होतें. शून्याची कल्पना प्रथम प्राचीन भारतीयांनी शोधून काढली. गणितशास्त्रांत शून्य या कल्पनेने क्रांति केली. इतकी प्रभावी शुद्ध कल्पना दुसरी कोणती नाही असें गणितवेत्ते म्हणतात. शून्य हा शब्द रिकामें किंवा पोकळ याअर्थी वेदात (शतपथ ब्राह्मण २।३।१।९; तैत्तिरीय ब्राह्मण २।१।२।१२) उपयोगात आणला आहे. ' शून्य आवसथ ' म्हणजे रिकामें घर, असा तेथें प्रयोग केला आहे गणितांतील अनन्तकल्पनेचा पूर्ण या संज्ञेने उल्लेख शतपथ ब्राह्मणात (१४।८।१) व बृहदारण्यक उपनिषदात (५।१) आला आहे. ब्रह्माचें वर्णन करताना अनन्ताची बेरीजवजाबाकी तेथें रूपकाने दाखविली आहे. असें म्हटलें आहे की 'हें पूर्ण व तें पूर्ण आहे, पूर्णांतून पूर्ण बाहेर येतें, पूर्णांतून पूर्ण घेतलें म्हणजे पूर्ण शेष राहतें.' या वाक्यांतील शेवटच्या वाक्यखंडात वजाबाकीची कल्पना स्पष्टपणे दाखविली आहे.

उत्पादनाचें साधन लोखंड विचाराचें साधन लेखनात्मक भाषा व दशांकपद्धतीचें अंकगणित, विनियमाचें साधन नाणें आणि वाहतुकीचें साधन अश्व व नौका या सर्व समुचित स्वरूपावरून वैदिक संस्कृतीची अवस्था सुधारणेच्या पथावर असलेल्या मनुष्यत्वाची निश्चित खूण आहे; परंतु मनुष्याच्या सुधारणेचें बौद्धिक किंवा आध्यात्मिक गमक निराळें आहे. हें गमक माणसाच्या बौद्धिक विचारांत आणि नैतिक विचारांत सापडतें. रानटी समाज व सुधारलेला समाज असा भेद बौद्धिक व नैतिक मूल्यांनीं निश्चित करता येतो.

रानटी समाज स्वतःच्या समाजापेक्षा किंवा राष्ट्रापेक्षा भिन्न असलेल्या राष्ट्रांतील व समाजांतील माणसास मनुष्य या नात्यानें ओळखण्यास आणि वागविण्यास लवकर तयार होत नाही. जंगली जनावरांचें जीवित व परकीय मनुष्याचें जीवित यांच्यांत फारशी तफावत ते करीत नाहीत. परक्या माणसास लुबाडणे, छळणे किंवा ठार करणे यांत विशेष दोष न मानण्याची प्रवृत्ति त्यांच्यात असते. युद्धाव्यतिरिक्त अवस्थेंत सुद्धा ही प्रवृत्ति ज्या राष्ट्रांत राहते, तें राष्ट्र रानटी संस्कृतीचें आहे, असें खुशाल समजावें 'मनुष्य' 'जन' या संज्ञानी माणसासंबंधी कर्तव्य व अकर्तव्य ठरविण्याची नैतिक दृष्टि वैदिक माणसात आली होती. दास व आर्य यांचा मित्र इंद्र आहे, असे ऋग्वेदांत म्हटलें आहे ऋग्वेदांत दस्यू व दास याचा शत्रुजमात म्हणून निर्देश पुष्कळ वेळा आला आहेः दस्यूंचा किंवा दासाचा निःपात करण्याची प्रार्थना व निःपात करण्यात आनंद व्यक्त करणारें वर्णन ऋग्वेदांत पुष्कळ आहे; परंतु ह्या द्वेष-भावनेंतून उत्तीर्ण करणारी मानसिक संक्रमणावस्था ऋग्वेदातच प्रकट झाली आहे.

मनुष्य ही कल्पना अत्यंत उदात्त अर्थाची द्योतक आहे, असा शोध लागल्यावर ईश्वरालाच पुरुष म्हणजे मनुष्य या संज्ञेने ऋग्वेदांतील पुरुषसूक्तांत निर्दिष्ट केलें आहे. निसर्गशक्तींचें दिव्य देवतात्मक स्वरूप शेवटीं विकसित होता होता, संपूर्ण अर्थ प्रकट करण्यास वेदाला 'मनुष्य' ('पुरुष') शब्दाशिवाय अधिक चांगला शब्द सांपडू शकत नाही. आत्मा व ब्रह्म हे शब्द ईश्वराचे निर्देश करणारे व ते तात्त्विकदृष्ट्या मनुष्य (पुरुष) या शब्दापेक्षा अधिक महत्त्वाचे आहेत; परंतु यांत धार्मिक व नैतिक भावनांचें सूचकत्व आहे. ऐतरेय उपनिषदांत म्हटलें आहे कीं "विश्वशक्तीची सुकृति म्हणजे मनुष्य होय; मनुष्य हा सुकृत म्ह० पुण्य आहे." मनुष्य सृष्टींत श्रेष्ठ आहे. भक्ति व आदर व्यक्त करण्यास 'मनुष्य' हें ईश्वररूप सर्वांत अधिक उपयुक्त आहे.

विश्वाबद्दलचे विचार हें सांस्कृतिक उत्कर्षाचें सर्वांत श्रेष्ठ गमक होय. विश्वसंबंधी विचारास दोन प्रकारचीं स्वरूपें प्राप्त होत असतात; प्रतिभारूप विचार व तार्किक विचार. प्रतिभा ही स्फूर्तिमय असते. शरीराच्या प्राथमिक गरजा व इंद्रियांच्या वैषयिक लालसा यांच्या भारापासून मुक्त झालेलें मन प्रतिभेच्या व बुद्धीच्या व्यापारास समर्थ होतें. प्रतिभात्मक मनन आणि बौद्धिक चिंतन जीवनाच्या प्राथमिक गरजांच्या जोखडाखालीं सापडलेल्या मनाला करता येत नाहीं. संस्कृति माणसाला जेव्हा अन्नवस्त्रादिकांच्या प्राप्त्यर्थ कराव्या लागणाऱ्या निरंतर धडपडींतून सोडविते तेव्हा मनुष्य स्वातंत्र्याच्या जगांत प्रवेश करितो. आध्यात्मिक संस्कृति ही समाजाच्या भौतिक प्रगतीवर अधिष्ठित असते, याचा अर्थ असा आहे कीं

भौतिक गरजांची तृप्ति विनायास करणारें वैभव ज्यांना लाभतें ते नियमाने मानसिक किंवा आध्यात्मिक विकासाचे साधक बनतात; त्याचा अर्थ एवढाच आहे कीं, ज्यांना शारीरिक गरजा भागविण्याकरिता शारीरिक कष्टच करणे प्राप्त होतें, त्यांना विद्या आणि कला यांचीं साधना करणे शक्य नसतें.

ऋग्वेदकालांतच वैदिक लोकांनी समृद्धतेचें सुवर्णयुग निर्माण केलें, त्यामुळे त्यांची प्रतिभात्मक बुद्धि, विश्वाचें समग्र रहस्य समजून घेण्याकरिता विश्वशक्तींशी सलगी व सख्य करू लागली. बौद्धिक मननाच्या पूर्वी मनांतील काव्यशक्ति प्रबुद्ध होऊन ती, भावनांनाच बौद्धिक कल्पनांचा रंग देऊन विश्वाचें रहस्य शोधण्याचा प्रयत्न करते. वैदिक ऋषींची बुद्धि तार्किक सूक्ष्मतेच्या पायरीवर आरूढ होण्याच्या अगोदर कवित्वशक्ति जागृत झाली. परंपरेच्या रूढ संस्काराच्या बंधनांना बाजूला सारून वैदिक कवींची प्रतिभा विश्वसत्याचा अनंतात ठाव घेण्यास प्रयत्न करू लागली. भव्य, सुंदर व पवित्र असा विश्वशक्तींचा मेळावा त्यांना एकसूत्रांत गोवलेला दिसला. सबंध विश्वाचा अर्थ उलगडण्याची मानसिक क्रिया रानटी समाजात सुरू होत नाही व झाली तरी तिच्यांतून स्थिर अबाधित असें तत्त्व प्रतिबिंबित होत नाही. वैदिक ऋषीला माणसाच्या सर्व भौतिक प्रयत्नांचा गाभा असलेला विश्वविषयक सिद्धांत हस्तगत झाला. नभामध्यें पसरलेल्या असंख्य तारकांचा संसार, सृष्टीवर उत्साहाचा अभिषेक करणारी व नृत्यांगनेप्रमाणे नेत्रांना खेळविणारी हासरी उषा, अमर्याद आकाशाचें मापन करणारा प्रातःकालचा सूर्य, निर्मल आणि अगाध जल, पर्जन्य, वादळ, मेघगर्जना, विद्युत्प्रकाश या सर्वांच्या गतीमध्यें वैदिक प्रतिभेला एकाच नियमाचें नियंत्रण भासमान झालें. दिवस व रात्र, ऋतुचक्राचें संवत्सररूप नियमित परिवर्तन, वनस्पतींच्या नियमबद्ध पत्र-पुष्प-फलरूप विकासक्रिया, पशूंच्या व माणसांच्या गर्भधारणेंतील निश्चित कालावधि यांच्याकडे पाहून ऋषींच्या प्रतिभेला सृष्टीच्या सर्व व्यापारात व्रताचें पालन करण्याची प्रवृत्ति दिसली. द्युलोक व पृथ्वी यांचा अभेद्य संबंध, सृष्टीची एकतंत्रता, त्या प्रतिभेस सूचित करीत होती; विश्व हें नियमबद्ध आहे; इंद्र, वरुण, सविता, अग्नि, वायु, हिरण्यगर्भ इत्यादि सर्व देव विश्वाच्या त्या नियमाचें प्रमाद न करता पालन करतात; सवित्याची व वरुणाची व्रतें अभग्न आहेत; या विश्वव्यवस्थेसच 'ऋत' या संज्ञेने ऋग्वेदाने निर्दिष्ट केलें आहे देवाचा आदिदेव प्रजापति किंवा ब्रह्मा हा ऋतांतून प्रथम उत्पन्न झाला, म्हणून त्यास ऋतज म्हणतात. अग्नि सोम, वरुण सविता इत्यादि देवांना ऋतावा म्हणजे ऋत धारण करणारे व ऋतपा म्हणजे ऋताचें रक्षण करणारे, असें म्हटले आहे.

'ऋत ' हें विश्वव्यापी तत्त्व वैदिक ऋषींना नीतिकल्पनेवरून सुचलें; ऋत आणि अनृत या द्वंद्वाने नीति व अनीति हें द्वंद्व दर्शित केलें जात असें. योग्यकर्म, सत्यपथ किंवा प्रशस्त वर्तनक्रम याचा वाचक ऋत शब्द वैदिक नीतिशास्त्रांत मानला होता. मनुष्याच्या अंतःकरणात निसर्गतःच असलेल्या ऋत (सत्य) व अनृत यांच्या संस्काराने बनलेल्या विवेकाच्या योगाने माणसाची कर्तव्यें व अकर्तव्ये निश्चित होत असल्यामुळे, या अंतःस्थ नीतिकल्पनेवरून सर्व सृष्टींतील शक्तींचें कर्म व्यवस्थायुक्त चाललेलें पाहून त्या व्यवस्थेस ऋत ही संज्ञा वैदिकांनी दिली. मनुष्याच्या अंतरंगांतील नैतिक सत्य आणि विश्वशक्तींच्या अस्तित्वास व व्यापारास प्रेरक असलेलें सत्य एकच होय, अशा निश्चयाला ही विशाल वैदिक प्रतिभा पोचली. निर्ऋति ही वेदांत पापदेवता मानली आहे; यांत ' ऋति ' ऋताचा पर्याय शब्द आहे; म्हणून सत्यमार्गापासून च्युति असा निर्ऋति शब्दाचा व्युत्पत्त्यर्थ झाला आहे. विश्वात गोंधळ नाही, अव्यवस्था नाही, नियमयुक्तता आहे; हा सर्व बौद्धिक प्रगतीचा आणि विज्ञानाचा आधारभूत सिद्धांत आहे. मानवी सुधारणेचा अनंत विकास याच बौद्धिक निश्चयाच्या बलावर होण्याची शक्यता आहे.

निसर्गाच्या शक्ति असलेल्या अग्नि, उषा, सविता, वायु इत्यादि देवतांची व इंद्र, वरुण, रुद्र इत्यादि निसर्गशक्तींच्या पलीकडे असलेल्या व्यक्तिरूप देवतांची ऋत--तत्त्वाधीनता ही कल्पना ऋग्वेदाच्या मूळ तत्त्वज्ञानाचा निर्विवाद आधार होय ऋग्वेदात अनेक–देवतावाद आहे; परंतु तो वाद म्हणजे ऋग्वेदपूर्व परंपरेतील अवशेष आहे; त्याचें ऋग्वेदात स्पष्ट निखालस स्वरूप जाऊन तो मंदावत आहे. इंद्र, अग्नि आणि ब्रह्मणस्पति, वरुण, सविता, मित्र, पूषन, रुद्र धाता, विश्वकर्मा किंवा हिरण्यगर्भ यापैकीं कोणत्याही मोठ्या देवाच्या स्तुतींत तो स्थावरजंगमांचा नियंता व सर्वांचा ईश म्हणून वर्णिलेला असतो. यामुळे युरोपियन पंडित कोड्यात सापडले. मॅक्समुलरने या विचारपद्धतीस इष्ट–देवता-वाद (Hemotheism) अशी संज्ञा दिली आहे. जी देवता ज्या ऋषीस इष्ट असेल अथवा ज्या समयीं इष्ट असेल, त्या देवतेस तो ऋषि त्या समयीं परमेश्वर मानून स्तवितो; म्हणून या प्रवृत्तीस इष्ट-देवता वाद म्हटलें. वस्तुतः हा विभूति-वाद आहे. उदाहरणार्थ, अग्नि हा मूळ विश्वशक्तीची प्रकटस्थिति आहे. अग्नीमध्ये विश्वशक्तीच्या दर्शक खुणा आहेत; विश्वशक्तीचा अर्थ द्योतित करणारा अग्नीचा महिमा आहे. अग्नि म्हणजे तेज किंवा उष्णता होय; तेजाने किंवा उष्णतेने विश्व भरलें आहे, जीवन त्यावर अवलंबून आहे; विश्वशक्तीच्या प्रकट होणे व गुप्त होणे या सर्वव्यापी प्रक्रियेचें निदर्शन अग्नींत सापडतें; घर्षणाने तो प्रकट होतो व कांही निमित्तानी अदृश्य ही होतो; तो कोठे

ही प्रकाशरूपाने किंवा उष्णतेच्यारूपाने व्यक्त होतो; प्राण्यांच्या शरीरांत उष्णतेच्या रूपाने त्याचें अस्तित्व कळतें; ती उष्णता नष्ट झाली कीं प्राणी मरतो, म्हणून माणसाच्या अगदीं जवळ असलेला जीवनाधार व सर्वव्यापी अग्नि परमेश्वर तत्त्वाची विभूति ठरली.

निसर्गातील अनुभवावरून ज्यांचें ईश्वरविभूतित्व निदर्शनास येतें किंवा पुराणकथांच्या योगाने ज्यांचें परमेश्वर-विभूतित्व (पराक्रमाच्या रूपाने किंवा महिम्याच्या रूपाने) परंपरेने बिंबविलेलें असतें, त्या देवापैकी कोणत्याही एका देवाचें स्तवन परमेश्वररूपाने सूक्तकार करतो. अग्नि सविता वायु पर्जन्य पूषन् इत्यादि देवाचा महिमा निसर्गात अनुभवता येतो. इंद्र वरुण रुद्र इत्यादि देवांचा महिमा त्यांच्याबद्दल रचलेल्या पुराणकथानी पटविलेला असतो. येथे पुराणकथा हा शब्द प्राचीन धार्मिक कथा (myth) एवढ्याच अर्थी योजला आहे. विश्वव्यापी मूळभूत ऋततत्त्वाचें मानसिक दर्शन घेणाऱ्यास कोणत्याच एका विभूतीवर मन अढळपणे स्थिर करता येत नाही. इंद्र वरुण अग्नि इत्यादि सर्व देव जन्मले आहेत, ही कल्पना ऋग्वेदपूर्वकालापासून चालत आलेली आहे. इंद्र वरुण मित्र सविता इत्यादि देव तर आदित्य या विशेषणाने [अदितिपुत्र म्हणून] उपासिले आहेत. ऋग्वेदातील अनेकदेवतावाद देवातांच्या जन्मापूर्वी एक मूळ कारणभूत शक्ति गृहीत धरतो. त्या सर्वव्यापी अखंड अमर्याद अनंत शक्तीस ‘ अदिति ’ या संज्ञेने ऋग्वेदांत निर्देशिलें आहे. ऋग्वेदातील कांही देव असे आहेत कीं त्यांपैकी एकाच देवाला निवडून त्याच्या आधारावर यहुदी ख्रिश्चन किंवा इस्लामी धर्मासारखा एकेक धर्म उभारला गेला असता. वेद ही धार्मिक कल्पनांना जन्म देणारी सुप्रज व बहुप्रज माता आहे. त्या मातेने जन्म दिलेल्या एकेका कल्पनेवर एक मोठा जागतिक महत्त्वाचा धर्म उभारला जाऊ शकतो.

‘ एकं सत् ’ म्हणून निर्दिष्ट केलेले तत्त्व ऋग्वेदाने प्रतिपादिलें. सर्वच ईश्वरमय आहे, एकाच सतांतून हें सर्व प्रगट झालें आहे, ज्यांचा ऋषि महिमा गातात ते विविध देव म्हणजे तेंच सत् होय. इंद्र मित्र वरुण अग्नि पिंमारा असलेला दिव्य सुपर्ण असे बहुविध रूपानी विप्र एकच सत् प्रतिपादितात (ऋ. १।१६४।४६). हें प्रतिपादन हिंदुधर्माच्या इतिहासाला विशिष्ट कायमची दिशा देण्यास कारण झालें

ही हिंदुधर्माला मिळालेली विशिष्ट दिशा म्हणजे सर्व धर्मांना मान्यता देण्याची प्रवृत्ति होय. ईश्वरासंबंधी कोणतेही महत्त्वाचे विचार, त्याच्या उपासनेची कोणतीही पद्धति आणि उपासनेचा अंगभूत कसलाही क्रियाकलाप एकाच सताकडे अभिमुख असतो; सर्व प्रकारचे धर्ममार्ग त्याच्याचकडे शेवटीं वळतात; ही हिंदु-

धर्मांची दृष्टि वेदांनी प्रथम निर्माण केली, या दृष्टीस पोषक मॅक्समुलरचा वैदिक इष्टदेवतावाद होय. इष्टदेवतावाद धर्मस्वातंत्र्याचा संदेश देतो.

प्रतिभात्मक विश्वमननाने 'ऋत'तत्त्व व एकं सत्' असे दोन मूळभूत विचार सूक्तकार ऋषींना प्राप्त झाले; या विश्वमननात्मक प्रतिभेच्या पाठीमागे अमरत्वाची उत्कंठा होती. ती प्रतिभा अमरत्वाच्या शोधाकरिता सगळ्या विश्वाचा ठाव घेण्यास स्वर्गाच्या अंतिम मर्यादांचें उल्लघंन करून गेली. मी मर्त्य आहे मी अमर कसा होईन? अशी चिंता वैदिक माणसाला लागली होती. ऋषि म्हणतो "हे अग्ने मी मर्त्य आहे आणि मैत्रीची-प्रेमाची दीप्ति असलेला तू अमर्त्य आहेस, मी आणि तू एक व्हावें" (ऋ. ८ १९।२५). 'अमर देवाना बोलाविणारा हा (अग्नि) पहिला आहे; मर्त्यांच्यामध्ये असलेली अमृत ज्योति हा आहे; याला पहा ! हा अग्नि तनु धारण करून उत्पन्न होतो, वाढतो. हा अमर्त्य सर्वत्र ध्रुव म्हणजे अढळ बसला आहे" (ऋ ६।९।४). ऋग्वेदातील ऋषि वारंवार सांगतो कीं " मी मर्त्य त्या अमर्त्याला हाक मारीत आहे. " मनुष्याला मृत्यूची सतत असलेली जाणीव अमरत्वाचा शोध करावयास लावते. सर्व धर्मांच्या जन्माला हीच जाणीव कारण आहे.

अमृत कोठे आहे ? अमृताचा रक्षक देव कोणता आहे ? हा प्रश्न धार्मिक वासनेच्या मुळाशी आहे. सूर्य चंद्र अग्नि वायु आप तेज (विश्वातील जल-तत्त्व) पृथ्वी, द्युलोक, उषा इत्यादि इंद्रियगोचर देवता माणसासारख्या किंवा प्राण्यासारख्या मरणाधीन नाहीत; त्यांच्यात अमृत आहे. त्या अमृत आहेत, म्हणून त्यांच्या अमरत्वाचा वाटेकरी होण्याकरिता वैदिक ऋषि त्याना यज्ञात पूजेकरिता बोलावितो. इंद्र वरुण इत्यादि बुद्धिगम्य परंतु इंद्रियगोचर नसलेल्या अमर देवता वैदिक ऋषींनी शोधून काढल्या. इंद्रियगम्य देवांच्या अमरत्वाबद्दल न कळत साशंक असलेल्या ऋषिमनाने या इंद्र वरुणासारख्या अदृश्य देवता पाहिल्या. अदृश्य देवताचे ऋषीना पूजार्थ आवाहन सुरू केलें; तेव्हा ऋग्वेद-कालीच, देवताच्या अस्तित्वाबद्दल काही लोक साशंक होऊ लागले. इंद्राला ऋग्वेदकालात सर्वांत अधिक महत्त्व आलें होतें. त्याच्याच अस्तित्वाबद्दल काही लोक शंका प्रकट करीत. त्यावरून त्याकाळीं इतर देवाच्या बद्दलही लोक साशंक होते असें अनुमान करता येतें. ' अदेवयु ' म्हणजे देवपूजक नसलेले, असा कांही लोकाचा उल्लेख ऋग्वेदात आहे, त्या लोकांना विश्वासात घेण्याकरता एक सुंदर सूक्त (ऋ. २।१२) गृत्समद ऋषीने रचलें आहे. ' जनहो तो इंद्र होय. ' असें चौदा वेळा पालुपद त्यांत आलें आहे. त्यातील एका ऋचेंत (५) म्हटलें आहे - ' तो कोठें आहे ? तो नाहीच, असें लोक त्या भयंकर इंद्राविषयीं बोलतात;

शत्रूंची संपत्ति त्यांस त्रस्त करून जो हरण करतो, तो लोकहो इंद्र होय, त्यावर श्रद्धा ठेवा.'

या सर्व देवतांशी एकात्मभाव प्राप्त करून घेणे हाच अमरत्वाचा उपाय वैदिक ऋषीला दिसला वस्तुतः मनुष्याच्या अस्तित्वाचें पृथक्करण केल्यास विश्वांतील या सर्व अमर देवता त्याच्यांत येऊन निवास करीत आहेत. त्या देवतांचाच मिलाफ म्हणजे माणूस होय, ही गोष्ट वैदिक ऋषीच्या प्रत्ययास आली. 'स्थिरचराचा सूर्य आत्मा आहे' असें ऋग्वेदांत म्हटलें आहे. अनेक ठिकाणीं ऋग्वेदांत वायूस देवांचा व सर्वांचा आत्मा म्हटलें आहे. मरणसमयीं मनुष्याची निसर्गांत कशी विल्हेवाट लागते, याचे वर्णन करताना ऋग्वेदांत म्हटलें आहे कीं, हे मृतमनुष्या तुझा नेत्र सूर्यांत जावो. आत्मा वायूंत जावो; द्युलोकांत व पृथ्वींत आधारशक्तीने तू मिसळून जावेस; किंवा जलांत मिसळून जा; अंगांसह वनस्पतींत रहा. अथर्ववेदांत (१०।२) म्हटलें आहे कीं माणसांमध्ये ब्रह्मासह सर्व देवता, गायी गोठ्यांत राहतात त्याप्रमाणे राहिल्या आहेत. माणूस व देवता यांची मौलिक एकता असल्यामुळे वैदिक माणसास ही एकता ओळखल्यावर अमरत्वाच्या प्राप्ती-बद्दल आत्मविश्वास किंवा श्रद्धा उत्पन्न झाली. मृत्यू नंतरच्या जीवात्म्याच्या गती-बद्दल पुष्कळ काल्पनिक विचार वेदांत सांगितले आहेत. बौद्धिकदृष्ट्या ज्याचे धागे नीट जुळविता येतात असा हा देवतात्मभावविषयक विचार तत्त्वज्ञानदृष्ट्या महत्त्वाचा आहे. परलोकविषयक नाना कल्पना वेदांत आहेत. स्वर्ग व नरक, देवलोक व पितृलोक, देवयान व पितृयाण यांची वर्णनें वेदांत पुष्कळ आहेत.

परलोक व इहलोक यांचा सांधा वेदांतील संस्कृतीने पूर्णपणे सांधलेला होता. शरीर इंद्रियें मन व बुद्धि यांचें आकर्षण करणारें हें जग वैदिक ऋषीला स्वर्गाइतकेंच सुंदर दिसत होतें. हें मृत्युस्थान आहे, म्हणून येथील मृत्यूला भिऊन या जगाबद्दल विरक्ति त्याच्या मनांत डोकावली नाही. या जगांतील रम्य जीवन हें स्वर्गप्राप्तीचें साधन होय असें तो समजत होता. नद्यांचें वाहणारें निर्मल जल हें स्वर्गांतील पावित्र्य होय, असें त्याला वाटत होतें. याच भौतिक जगांत त्याला स्वर्गांतील देवांचा साक्षात्कार चर्मचक्षूंनी नित्य होत असे. सूर्योदया-बरोबर सविता स्वर्गांतील ज्योतीने हा मर्त्य लोक भरून टाकतो, असा त्याला अनुभव येत असे. प्रातःकालची रमणीय उषा ही स्वर्गांतील नृत्यांगना, ती मनुष्याच्या इंद्रियांना रिझवण्याकरिता रोज या जगाला आपलें सौंदर्यसर्वस्व दाखवून परत जाते, अशी त्याला जाणीव होत असे. शेतांत पिकणारीं धान्यें व गायीच्या कासेंतील दूध यांत अमृत आहे, असें त्याला प्रतीत होत असे. कवींच्या

प्रतिभामय वाणींत आणि पंडितांच्या विचाररचनेंत सर्व देवांना समाविष्ट करणारा परम स्वर्ग त्याला दिसत होता (ऋ. १।१६४।३९).

या जगामध्ये निर्माण केलेल्या स्वर्गाचा वारसा आपल्या प्रजेकडे जातो, यांतच त्याला अमरत्वाचा अनुभव येत होता. प्रजा हेंच या जगांतील अमरत्व, हें त्यास प्रत्ययास येत होतें. अत्रिपुत्र वसुश्रुत म्हणतो – ' हे अग्ने कृतज्ञ हृदयाने तुझे चिंतन करीत हा मी मर्त्य तुला अमर्त्याला हांक मारीत आहे ! हे सर्वज्ञा आम्हास यश दे ! हे अग्ने प्रजेच्या योगाने मी अमरत्व प्राप्त करून घ्यावें (ऋ. २।४।१०); हे सर्वज्ञा, तू सत्कर्म करणाऱ्याकरिता सुखाने भरलेलें जग निर्माण करतोस, त्या जगांत त्याला अश्व पुत्र शौर्य व गायी यांनी युक्त असलेलें वैभव त्याच्या कल्याणार्थ दे (ऋ. ५।४।११). ' नैतिक नियम व सृष्टीचे नियम एकच होत असा विश्वास वैदिक मनुष्याच्या ठिकाणीं होता. सूर्यास ऋषि म्हणतो कीं जिच्यामुळे सर्वदा दिवस आणि रात्र यांचा क्रम चालतो, हे हालचाल करणारे प्राणीमात्र जिच्या आधारावर राहिले आहेत, पाणी सर्वदा जिच्यामुळे वहात आहे आणि सूर्य उगवत आहे, ती सत्योक्ति माझें सर्व बाजूने रक्षण करो (१०। ३७।२). हे सूर्या, सुविचारी सावध प्रजायुक्त निरोगी व निष्पाप अशा स्थितींत आम्ही तुझें सर्वदा पूजन करावें, तुझें तेज हाच आमचा मित्र आहे, तू मित्रांचा सन्मान करणारा आहेस, आम्ही दीर्घजीवी व्हावें, प्रतिदिन तुझें दर्शन घडावें (ऋ. १०।३७।७). तैत्तिरीय ब्राह्मणांत मनुष्याला सांगितलें आहे कीं, हे मर्त्या, सतत प्रजा निर्माण करतोस, तेंच तुझें अमरत्व होय (१।५।५।६). अथर्ववेदांत (११।१।३४) यास प्रजामृतत्व अशी संज्ञा दिली आहे. प्रजारूप अमरत्व हें या जीवनांतील ध्येय ठरल्यामुळेच प्रजापति हा सर्वांत मोठा देव ठरला. प्रजापति म्हणजे प्रजापालक होय. तोच देवासुरांचा पिता होय, तो संसारी देव आहे.

इह आणि पर यांची अखंडता हा वेदांच्या जीवनविषयक तत्त्वज्ञानाचा गाभा आहे. परलोक हा या जगांतील जीवितक्रमाला आपलें सर्व सामर्थ्य आणि शोभा अर्पण करण्याकरिता वेदांनी सिद्ध केला आहे. स्वर्गीय शक्ति पृथ्वीच्या रूपाने विकसित झाली आहे; असें वैदिक तत्त्वज्ञानाचें सार आहे.

संस्कृतीचें केन्द्र व आर्थिक शक्ति यज्ञ—

स्वर्गांतील देवतांचें या जगांतील संगमस्थान वैदिक माणसाने यज्ञरूपाने निर्माण केलें. सगळ्या पारलौकिक शक्ति यज्ञांत संमिलित होत असत. म्हणून यज्ञसंस्था ही वैदिक संस्कृतीच्या विस्ताराचें केंद्र बनलें होतें. सामाजिक जीवनाची प्रक्रिया (social procedure) व सामाजिक संस्थांची संघटना यांचा

गाभा यज्ञ होय. देवात्मभाव प्रजामृतत्व दीर्घायू आणि धन हीं सर्व ध्येयें साध्य करून घेण्याचें स्थान यज्ञसंस्था बनली होती.

सर्व विश्वाची एकता ज्याच्यांत आहे, असा परमेश्वर यज्ञरूप आहे, अशी कल्पना ऋग्वेदांत आहे. सर्व उत्पत्तीचें कारण, सर्व विश्वाचा आधार, पापनाश शत्रुनाश संकटपरिहार दीर्घायुष्य रोगपरिहार राक्षस-विध्वंस समृद्धि आणि अमरत्व या सर्वांचें साधन, यज्ञ मानला आहे. यज्ञाचें तत्त्वज्ञान हें वैदिकांच्या जीवनाचें तत्त्वज्ञान आहे, या तत्त्वज्ञानाचें संक्षिप्त स्वरूप असें आहे: – यज्ञ भुवनाची, उत्पन्न होणाऱ्या जगाची, नाभि म्हणजे उत्पत्तिस्थान आहे; यज्ञापासून देव आणि ऋषि उत्पन्न झाले; ग्राम्य व अरण्यांतील पशु निर्माण झाले; अश्व गायी अज मेंढ्या वेद इत्यादि त्याच्यांतून उत्पन्न झाले असें ऋग्वेदांत (१०।९०) म्हटलें आहे. देवांचा प्रथम धर्म यज्ञच होता.

ऋग्वेदांत सोमयागास मध्यवर्ती स्थान आहे. सोम हें वृष्टीचें प्रतीक आहे व अग्नि हे प्रकाशाचे प्रतीक आहे. प्रकाश आणि वृष्टि यांच्यायोगाने सर्व सजीव सृष्टि चालत असते, अन्नोपत्ति त्यामुळे होते. छंदोग्यांत उषस्त चाक्रायणाची जी कथा आहे त्यांत यज्ञाची देवता अन्न आहे, हेंच मुख्यतः सूचित केलें आहे. चाक्रायण भार्येसह माहुतांच्या गांवांत दुष्काळांत राहिला होता. त्याच्यापाशीं कांहीही शिल्लक नव्हतें. त्याने माहुतापाशी तो खात असलेली कुळीथाची उसळ मागितली. ती त्यास मिळाली व ती उष्टी उसळ त्याने खाल्ली. नंतर तो एका राजाच्या यज्ञांत गेला, तेथे सामगायन करणाऱ्या ऋत्विजांना त्याने प्रश्न टाकिला कीं तुमच्या स्तवनाचा विषय असलेल्या देवता कोणत्या आहेत ? त्या सामवेत्त्यांना उत्तर सुचलें नाही. चाक्रायणाने स्वतः उत्तर दिलें कीं प्राण, आदित्य व अन्न या स्तवनाच्या विषयभूत देवता होत. तांडय ब्राह्मणांत सांगितलें आहे कीं प्रजापतीस प्रजा निर्माण करण्याची कामना झाली; त्याने अग्निष्टोम यज्ञ केला व त्याच्या योगाने सृष्टि निर्माण केली (६।१). यज्ञाचें हें महत्व वैदिकांच्या संस्कृतींत प्रकट झालें आहे.

जीवनांतील प्रत्येक महत्त्वाची क्रिया यज्ञांत गोवलेली आहे. सर्व ऐश्वर्य यज्ञावर आश्रित आहे. वामदेव म्हणतो:— हे अग्ने हा यज्ञ केव्हांही मोडता येणार नाही असा आहे; गायी, बैल, मेंढ्या, अश्व, नेते लोक, मित्र, अन्न, प्रजा, सभा, आणि धन यानी युक्त हा आहे; हे असुरा, हा दीर्घ आणि विस्तृत आधाराची आर्थिक शक्ति (रयि) आहे (ऋ. ४।२।५). यज्ञाच्या योगाने अन्न व पशुधन उत्पन्न करीत असत. सर्वच आर्थिक व सामाजिक संस्था यज्ञ किंवा अग्नि यांच्या साक्षीने वैदिकांनी निर्माण केल्या होत्या. चार वर्ण हे यज्ञद्वारा प्रजापतीने निर्माण

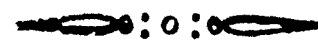
केले असें तैत्तिरीय संहितेंत (७।१।१) व तांड्य ब्राह्मणांत म्हटलें आहे. वामदेव म्हणतो यज्ञाच्या योगानें गायीच्या दुधाची अपेक्षा मी करतो; गाय काळी असूनही शुभ्र व सर्वाधार अमर पेयानें प्रजेला पुष्ट करते (ऋ. ४।३।९). आर्थिक उत्पादन-क्रियेशी यज्ञाचा संबंध होता ही गोष्ट भगवद्‌गीतेतील एका वाक्यावरून सूचित झाली आहे— ' प्रजापतीनें यज्ञासह प्रजा निर्माण केल्या आणि म्हटलें कीं याच्यायोगानें उत्पादन करा, हा इष्टकामना पूर्ण करणारा आहे. ' आर्थिक उत्पादनाशी संबंध कांही यज्ञाचा स्पष्ट दिसतो. आग्रयणेष्टि ही धान्य उत्पन्न झाल्यानंतर हंगामांत करावयाची असते. आग्रयणेष्टि दोन्ही पिकें काढावयाच्या वेळीं करावयास सांगितली आहे. अग्निहोत्राकरिता सवत्स गायीची अपरिहार्य आवश्यकता असते. दर्शपूर्णमासेष्टि दर पंधरा दिवसानी करावयास सांगितली आहे; त्यास सहा गायींची गरज असते. दहा गायी-बैलाचे शंभर गाय-बैल होई पर्यंत किंवा शंभर गायीबैलाचे एक हजार गायी बैल होईपर्यंत सारस्वत सत्र चालवावयाचें असतें, असें तैत्तिरीय संहितेत (७।२।१।४) म्हटलें आहे. पशु अन्न प्रजा इत्यादिकांच्या प्राप्तीकरिता निरनिराळे यज्ञ सांगितले आहेत. परंतु यज्ञामध्ये अर्थोत्पादन किंवा प्रजोत्पादन हें मुख्य कर्म होतें, यासंबंधी स्पष्ट कल्पना यजुर्वेदांत व ब्राह्मणग्रंथात वर्णिलेल्या यज्ञप्रयोगावरून येत नाही. परंतु यज्ञाच्या वेदपूर्वकालीन स्वरूपांत अर्थोत्पादन व प्रजोत्पादन गोवलें गेलें असावें, असें अनुमान पुरुषसूक्तावरून होतें, आणि यजुर्वेदातील व ब्राह्मणग्रंथातील अग्निष्टोमाच्या प्रशंसेच्यावेळीं सांगितलेल्या चातुर्वर्ण्य उत्पत्तीवरून तें सूचित होतें. प्रजापतीनें देवता छंदस साम पशु व चातुर्वर्ण्य अग्निष्टोमाच्या योगानें निर्माण केले, असें तेथें स्पष्ट सांगितलें आहे (तैत्तिरीय संहिता ७।१।१). हें अनुमान निश्चित करावयास गृह्य सूत्रातील विधि मदत करतात. गृह्य सूत्रातील विधि वेदकालीन संस्कृतीचीच चालत आलेली परंपरा दर्शित करतात. एकाच अग्नीवर करावयाच्या यज्ञाचे हे विधि आहेत. उपनयन विवाह गर्भाधान जातकर्म नामकर्म अन्नप्राशन इत्यादि संस्कार जीवनांतील महत्त्वाच्या प्रसंगाशी किंवा परिवर्तनाशी संबद्ध आहेत. ब्रह्मचर्याश्रमांत पशुपालन वा पशुसंवर्धन हें कर्तव्य विद्यार्थ्यावर सोपवित असत असें छांदोग्य उपनिषदांतील सत्यकामजाबालाच्या कथेवरून सिद्ध होतें. त्यानें, चारशें असलेलें गोधन एक सहस्र होईपर्यंत, जंगलांत दिवस काढले व निसर्गापासून ब्रह्मविद्या प्राप्त करून घेतली (४।४।५). यज्ञांत प्रजोत्पादन करीत असत असें पौराणिक कथांवरून अनुमान होतें. द्रौपदी ही द्रुपद राजास यज्ञांत प्राप्त झाली आहे.

यज्ञसंस्थेंत वैदिकांच्या अत्यंत प्राथमिक अवस्थेंतील सांस्कृतिक जीवनाचेही अवशेष सापडतात. अन्न दळण्याची क्रिया किंवा जातें माहित नव्हतें अशा कालांत

धान्य वरवंट्याने वाटून भाकरी बनवीत असत. यज्ञांतील पुरोडाश वाटून तयार करावयाचा असतो. गायी व घोडे यांना यज्ञांत बळी देत असत; ही प्रथा वेदांनी वर्णिली आहे. मेलेल्या माणसाचे व इतर जनावरांचें मुंडकें अग्निचयनाच्या वेदीवर ठेवण्यासंबंधी विधि तैत्तिरीय संहितेंत व ब्राह्मण ग्रंथांत सांगितला आहे. तात्पर्य ऐतिहासिक अभ्यास करण्यास आवश्यक असलेली सांस्कृतिक इतिहासाची सामग्री यज्ञसंस्थेच्या विस्तारांत भरपूर प्रमाणांत सापडते; ब्राह्मण ग्रंथांत यज्ञाला जादूचें स्वरूप आलें आहे; परंतु उलट ऋग्वेदांत यज्ञाचें मुख्य स्वरूप देवांची आराधना हें आहे; ब्राह्मणग्रंथांतील यज्ञांची स्थिति ही एक प्रकारची त्या संस्थेची अधोगति आहे.

यज्ञसंस्थेतून भारतीयांची समाजव्यवस्था राजशासन कायदा पुराणें कला इत्यादिकांचा विकास झाला, उपनिषदांसारखें तत्त्वज्ञान देखील याज्ञिकांच्या मननांतून तयार झालें. वेद आणि यज्ञ यांच्याशी प्रत्यक्ष किंवा अप्रत्यक्ष ऐतिहासिक संबंध जोडता येत नाही अशी कोणतीही भारतीय संस्कृतीची शाखा नाही.

पुढील पांच व्याख्यानांत भारतीय संस्कृतीच्या विस्तारास वेदांचें साहाय्य कसें झालें, याचें विवरण आम्ही करणार आहोत.



व्याख्यान दुसरें

वेदांची तार्किक प्रज्ञेंत परिणति

उपनिषदांचा व सूत्ररचनेचा काल हेंच वेदांच्या तार्किक प्रज्ञेंत झालेल्या परिणतीचें युग होय. मानवी संस्कृतींत या युगाचें महत्त्व अपरंपार आहे. मनुष्यास निसर्गावर विजय तर्कबुद्धीनेच प्राप्त करून दिला आहे, तर्कबुद्धि हेंच मनुष्याचें पशूपेक्षा निराळें वैशिष्टय होय. पशु किंवा मनुष्येतर प्राणी सर्व निसर्गाचा उत्पादनाचें साधन म्हणून उपयोग करू शकत नाही. मुंग्या, मधमाशा व पक्षी आपलीं वस्तीचीं स्थानें बाह्य निसर्गाचा साधन म्हणून उपयोग करून तयार करतात. परंतु मनुष्य भोंवतालच्या सर्व निसर्गाचा साध्यसाधनाच्या दृष्टीने उपयोग करू शकतो; याचें कारण त्याच्यांतील हेतुवादी बुद्धि होय. या बुद्धीच्या योगाने मनुष्य त्रिकालाचें आकलन करतो, मृत्यूची जाणीव त्याला यामुळेच झाली आहे; इतर प्राण्यांना मृत्यूची कल्पना नसते.

तार्किक बुद्धीचें स्वरूप व तिचा संस्कृतिविकासांतील महिमा—

प्रतिभा व तर्क अशी बुद्धीची म्हणजे ज्ञानशक्तीची द्विविध रूपें आहेत. प्रतिभा व तर्क यांच्यांत मूलतः भेद नाही. ज्ञानशक्तीचेच ते दोन आविष्कार आहेत. ते अगदी पृथक् नसतात. प्रतिभा तर्कात्मक असते व तर्क प्रतिभात्मक असतो. भाषा, गणित, सामान्य व विशेष कल्पना आणि पृथक्करणात्मक विवेचन यांच्या साहाय्याने प्रतिभात्मक मनोव्यापार तर्कात्मक बनतो. प्रतिभा व तर्क नैसर्गिक असतात तरी ते कमवावे लागतात. तर्क आणि प्रतिभा हे एकमेकांच्या साहाय्याने वाढीस लागतात. प्रतिभात्मक विचारांत मूर्त व अमूर्त असा भेद नसतो. शुद्ध कल्पना आणि संमिश्र कल्पना यांचे पृथक्करण प्रतिभेंत नसतें. उदाहरणार्थ:- गणितांतील एक दोन तीन इत्यादि संख्या-विषयक संकेत हे प्रतिभेने निर्माण केलेले नाहीत, ते पृथक्करण करणाऱ्या तर्कबुद्धीने निर्मिले आहेत. एक घोडा दोन बैल तीन उंट इत्यादि रूपांनी संख्या अनुभवांत येतात. घोडा बैल उंट इत्यादि मूर्त वस्तूंच्यापासून अलग मांडलेल्या एक... दोन... तीन... अशा शुद्धसंख्या मनुष्यास

तर्कबुद्धीमुळे निर्माण करता आल्या. प्रतिभेंत वस्तुविषक विचार वस्तूची चित्रें ध्यानांत घेऊन चालतो. शुद्ध कल्पना त्यांत प्रामुख्याने नसतात. स्वप्नांत ज्याप्रमाणें वस्तूंचे मूर्तिमंत आकार मनापुढे उभे राहतात, त्याप्रमाणे तर्कबुद्धीची प्रगल्भता प्राप्त न झालेल्या मनांतील विचार पद्धति वस्तूंची मूर्तिमंत चित्रें लक्षांत घेऊन चालते. वस्तूंचे मूर्तिमंत आकार व प्रत्यक्ष व्यापार वगळून शुद्ध कल्पनांच्या द्वारा विचार करण्याची पद्धति, तार्किक परिणति झालेल्या सुधारलेल्या माणसालाच लाभते. प्राथमिक अवस्थेंतील माणसें साहित्यिक वा कवि यांच्याप्रमाणे कथा, रूपक, उपमा, दृष्टांत इत्यादिकांच्या साहाय्याने मनन व विचार करतात. पंचतंत्र, हितोपदेश, इसापच्या गोष्टी यांतील शहाणपणाच्या व राजनीतीच्या कल्पना चित्रात्मक आहेत, पंचतंत्र व हितोपदेश यांच्यांतील राजनीति विज्ञानरूप नाही. शुद्ध कल्पनांनीच विज्ञान बनतें. प्रत्यक्ष काम करीत असता वस्तुपाठाच्या रूपाने मिळालेलें शास्त्रीय ज्ञान जसें असतें, तसेंच प्राचीन कालच्या प्राथमिक अवस्थेंतील विद्यांचें स्वरूप होतें. पाकशास्त्र, अश्वविद्या, धनुर्विद्या, शिल्पशास्त्र, औषधिविज्ञान इत्यादि विद्यांना शुद्ध वैज्ञानिक स्वरूप प्राप्त होण्यास तार्किक बुद्धीची फार मोठी वाढ व्हावी लागली. तें ज्ञान पुष्कळ काळपर्यंत वस्तुपाठात्मकच होतें. कथा, गोष्टी, वस्तुपाठ या स्वरूपांतून उत्तीर्ण होऊन उच्च स्वरूपांत परिणत होण्यास बुद्धीला प्रतिभेच्या आणि अनुभवाच्या अवस्थेंतून तार्किक अवस्थेंत परिणत व्हावें लागतें.

इजिप्त, असीरिया, बाबीलोन इत्यादि प्राचीन संस्कृतीत विद्या व कला प्रतिभेच्या व अनुभवाच्या चित्रात्मक विचारसृष्टींत बद्ध होत्या. कथा, देवचरित्रें आणि वस्तुपाठ ही अवस्था त्यांच्या विद्यांना होती. प्राचीन ग्रीस व प्राचीन हिंदुस्थान यांनीच या अवस्थेंतून बाहेर पडून उच्चतर, सूक्ष्म, शुद्ध, तार्किक बुद्धीच्या अवस्थेंत प्रवेश केला. स्वप्नसदृश चित्रात्मक मूर्तावलंबी विचारसरणीतून मुक्त होऊन शुद्ध कल्पनांच्या विचारसृष्टींत ग्रीक व भारतीय संस्कृतींनी प्राचीन काली प्रवेश केला; ही गोष्ट मानवी संस्कृतीच्या ज्ञानेतिहासांत क्रांतिकारक ठरली आहे.

वैदिक विचाराच्या कथा, रूपक व शुद्ध कल्पना अशा अवस्था--

प्राचीन हिंदुस्थान व प्राचीन ग्रीस हीं तत्त्वज्ञानी राष्ट्रें होतीं. विश्वाच्या उत्पत्तीचा आणि सृष्टिव्यवहाराचा कार्यकारणभाव देवचरित्राची कथा या स्वरूपांत इतर प्राचीन राष्ट्रें समजत असत. मर्डूकाने प्रचंड राक्षसी सर्पाचा वध केल्यावर त्या शरिरांतून ही दृश्य सृष्टि उत्पन्न झाली, असे बाबीलोनचे लोक समजत होते. पौराणिक कथा हेंच इजिप्त व असीरिया यांचें तत्त्वज्ञान होतें. ग्रीक व हिंदु लोक यांनी पौराणिक कथांवर संतुष्ट न राहता अधिक शुद्ध उपपत्तीचा शोध आरंभिला.

यांची विचारसरणी सुद्धा प्रथम पौराणिक कथात्मकच होती. देवासुरांचा पराक्रम म्हणजेच सृष्टिव्यापार होय असे वैदिक लोक ही समजत असत. सूर्य-चंद्रांचीं ग्रहणें राहु-केतु-रूपी असुरांच्या ग्रासामुळें होतात, असें ते मानीत. इंद्र आपल्या विशाल बाहूंनी द्युलोक व पृथ्वी यांना धरून ठेवतो; सृष्टीचा जनक प्रजापति सृष्टीच्या उत्पत्तीकरिता तप करत बसला, तपाच्या योगाने घामाघूम झाला, जो घाम निथळला, त्यांतून सृष्टीच्या आरंभीचें जल निर्माण झालें. प्रजापति जागा झाला म्हणजे सृष्टि अस्तित्वांत येते व तो झोपीं गेला म्हणजे प्रलय होतो; अशा प्रकारच्या विश्वोत्पत्तिविषयक व सृष्टिव्यापारविषयक कथात्मक कल्पना वेदांच्यामध्ये सापडतात. या कथांना रूपकात्मक अर्थ मानण्याची प्रवृत्ति प्रथम सुरु झाली; हीच तार्किक बुद्धीच्या संशोधक प्रवृत्तीची पहिली खूण होय.

पौराणिक कथा व देवचरित्रें यांचा रूपकात्मक भावार्थ सांगण्याची प्रवृत्ति ही बौद्धिक विकासाची उच्चतर पायरी होय. वेदांत या अवस्थेचीं द्योतक उदाहरणें पुष्कळ सापडतात. प्राचीन सृष्टिकथेंत विश्वाची उत्पत्ति जलामध्ये प्रजापतीने कमलपत्रावर बसून केली, असें होतें. प्रजापति हा विश्वाचा कर्ता होय असें वैदिक लोक मानीत असत. कारण त्यांच्या समाजसंस्थेंत सर्व महत्त्वाच्या घडामोडी प्रजापतिसंज्ञक लोकपालकाकडून घडत असत. लोकपालकाच्या नेतृत्वाने आर्थिक कौटुंबिक व युद्धरूप व्यवहार घडत असत. विश्वाचा प्रपंच अशाच लोकपालकाने घडविलेला व चालविलेला आहे, अशी श्रद्धा स्वतःच्या जीवन-क्रमाच्या उपमेने वैदिक माणसाच्या ठिकाणीं निर्माण झाली. परंतु विचार करण्याची पद्धति सुधारल्यानंतर या श्रद्धेस धक्का बसला. म्हणून त्या श्रद्धेचा निराळा अर्थ करण्याची खटपट तो मनुष्य करू लागला. त्याचें उदाहरण तैत्तिरीय संहि-तेंत मिळतें. तेथें म्हटलें आहे—पूर्वी प्रारंभीं सर्वत्र सलिल होतें. प्रजापति कमळ-पत्रावर वायुरूप बनून खेळत होता (५।६।४।२). चातुर्वर्ण्याच्या उत्पत्तीसंबंधी म्हणजे समाजाच्या उत्पत्तीसबंधी सामान्य वैदिक लोकांची अशी समजूत होती कीं प्रजापतीच्या मुखांतून ब्राह्मण, बाहूंतून क्षत्रिय, मांडींतून वैश्य आणि पायां-तून शूद्र उत्पन्न झाले या कथेचा रूपकात्मक अर्थ जैमिनीय ब्राह्मणांत (१।६८) सुचविला आहे. त्यांत म्हटलें आहे कीं—"प्रजापति आरंभीं होता; प्रजापति देवता म्हणजे जनता होय." असें म्हटल्यामुळे जनता या अर्थावरून मुख बाहु इत्यादिकांचा अर्थ रूपकात्मक आहे, हें लक्षांत येतें. प्रजापतीपासून सृष्टि उत्पन्न होते, यासंबंधी अनेक रूपकात्मक अर्थ ब्राह्मणग्रंथांत सांगितले आहेत. अग्नि सूर्य चंद्र संवत्सर यज्ञ वाणी मन प्राण अन्न मनु अथर्वऋषि आत्मा सत्य राजा असे अर्थ प्रजापति शब्दाचे संदर्भानुरोधाने सांगितले आहेत. सर्वच विश्व प्रजापति होय, असेंही म्हटलें आहे. ज्या ज्या शक्तीपासून किंवा वस्तूपासून

किंवा कर्मापासून कांही तरी उत्पन्न होतें, तो प्रजापति होय; असें विवरण ब्राह्मण ग्रंथांत केलेलें आहे. अखेरीस असें स्पष्ट सांगून टाकलें आहे कीं, प्रजापति 'अनिरुक्त' म्हणजे व्याख्यारहित आहे. प्रजापतीप्रमाणे इंद्रसंबंधी कल्पना ही रूपकात्मक अर्थी अनेक ठिकाणीं वेदात सांगितला आहे सूर्य आकाश अग्नि वायु आत्मा प्राण व राजा हे अर्थ इंद्र शब्दाचे प्रामुख्याने सांगितले आहेत, व सामर्थ्य म्हणजे इंद्र होय, असा निष्कर्ष सांगितला आहे. तैत्तिरीय ब्राह्मणांत म्हटलें आहे कीं, इंद्र म्हणजे बल किंवा बलपति होय (२।५।७।४). शरीरांत असलेला जीवात्मा एक मनुष्य आहे, त्याचा मनुष्यासारखा आकार आहे, अशी प्रथम कल्पना होती. परंतु जीवात्मा स्थूल मनुष्याकारयुक्त असू शकत नाही, तें एक शक्तितत्त्व आहे, असा विचार वाढल्यावर मनुष्य या अर्थी जीवात्म्याचा वाचक असलेला 'पुरुष' शब्द व्युत्पत्यर्थ सांगून बदलून टाकला. मुळांत पुरुष म्हणजे मनुष्य होय. माणसाच्या शरिरात हृदयामध्ये किंवा चक्षूमध्ये राहून विचार करणारा व शरीर-व्यापार चालविणारा जीवात्मा सूक्ष्म आहे, म्हणून त्यास 'पुरुष' शब्द भिन्नार्थाने वापरला पाहिजे, असा विचार वैदिक मुनींनी केला. पुरुष म्हणजे पुरिशय, पुरीत किंवा घरांत राहणारा, असा व्युत्पत्यर्थ अथर्ववेदांत सांगितला. शरीर हें विश्वशक्तींची पुरी म्हणजे ग्राम किंवा घर आहे, असा अलंकारिक अर्थ धरून पुरुषशब्द व्युत्पादिला. अथर्ववेदांत असें म्हटलें आहे—पुरुष सर्व दिशांना व्यापून आहे. तो ब्रह्म होय. त्या ब्रह्माचें पुर जाणून घ्यावें. त्याच्यामुळेच पुरुष असें त्यास म्हणतात. नवद्वार व अष्टचक्र अशी ही अयोध्या पुरी आहे. तिच्यांत सोनेरी कोश (घरटें) आहे, तोच प्रकाशाने भरलेला स्वर्ग होय. त्या देदीप्यमान, यशाने वेढलेल्या, सोनेरी, अपराजिता पुरींत ब्रह्म प्रविष्ट झालें (१०।२।२८-३३). नव द्वारें म्हणजे शरीरांतील छिद्रें होत. यावरून हें अयोध्यापुरीचें रूपक उलगडतें.

प्राचीन भारतीय समाजांतील स्त्रिया व खालचे वर्ग सुद्धा मानसिक संस्कृतीचे प्रवर्तक—

कथा व रूपकें या दोन अवस्थांतून वैदिक तत्त्वचिंतक पार पडून प्रमाणबद्ध सुसंगत शुद्धकल्पनामूलक तर्कबुद्धीच्या क्षेत्रांत उपनिषदांच्या काळीं शिरले. हा तत्त्वचिंतकांचा वर्ग समाजांतील सर्व थरांत पसरला होता. ज्या समाजाचे भौतिक व आध्यात्मिक वैभव समाजांतील सर्व थरांना प्रत्यक्ष किंवा अप्रत्यक्ष रीतीने अनुभवता येतें, त्याच्या वैभवाचे चांगले परिणाम सर्व समाजावर होतात, तो समाज निरोगी राहतो. ज्या समाजांतील कोणत्याही प्रकारचें वैभव विशिष्ट सामाजिक गटांतच निरुद्ध होऊन पडतें आणि समाजांतील बहुसंख्यकांच्या वाट्यास दौर्भाग्य येतें, तो समाज कितीही पुढारलेला असला, तरी रोगट सम-

जला पाहिजे. वैदिक काळी सामाजिक जीवन निरोगी व प्रसन्न होतें, याचें प्रत्यंतर वैदिक वाङ्मयांत सापडते. ऋग्वेदाचे सूक्तकर्ते ब्राह्मण, क्षत्रिय व वैश्य अशा तीन ही व्यवसायांतले होते. शूद्र हा विभाग ऋग्वेदाच्या उत्तर भागांत सापडतो. शूद्र विभागांत देखील वैदिक संस्कृति पोचली होती. असे निषाद स्थपतींच्या (गवंड्यांच्या) व रथकारांच्या यज्ञसंस्थेवरून ज्ञापित होतें. यज्ञसंस्थेंत शूद्राचे स्थान महत्त्वाचें होतें. अश्वमेधासारख्या मोठ्या यज्ञसमारंभांत सूत मागध नट इत्यादि शूद्र व्यवसायी लोक इतिहास पुराणें रचून गाऊन म्हणून दाखवीत असत. स्त्रियांच्यामध्ये सूक्तकार ब्रह्मवादिनी सापडतात. ऋग्वेदांत सव्वीस सूक्तांच्या प्रणेत्या स्त्रिया आहेत. संवादसूक्तांतील स्त्रियाची नावें नाट्यसंवादांतील स्त्रियांच्या नांवाप्रमाणे वगळलीं तरी अठरा स्त्रिया सूक्तकर्त्या होत्या, हे मानावें लागतें. अपाला घोषासूर्या शची गोधा अदिति विश्ववारा आत्रेयी वाक् इत्यादि स्त्रियाची सूक्तें संवादात्मक नाहीत. श्रद्धा, वैवस्वती यमी आणि वाक् यांचीं सूक्तें तत्त्वज्ञान आणि काव्य यांचें मधुर संगमन होऊन निर्माण झालीं आहेत. श्रद्धा म्हणते--"यज्ञाचा अग्नि श्रद्धेने प्रदीप्त होतो, श्रद्धेने हवीचें हवन होतें, श्रद्धा भाग्याच्या मस्तकावर आहे, असें सांगतात तें आम्हास माहित आहे, (१). वायूचे रक्षण करणारे यज्ञकर्ते देव श्रद्धेची उपासना करतात, हृदयांतील संकल्पाने श्रद्धा प्राप्त होते, श्रद्धेने वैभव प्राप्त होतें (ऋ.१०।१५१।२)". वैवस्वती यमी म्हणते:- कांहींच्या करिता स्वर्गात सोम वाहत असतो, कित्येकांना घृत मिळत असतें, कित्येकांच्या करिता मधु वाहत असतो, त्यांच्यांत जा. तपाने जे सामर्थ्यशाली झाले आहेत, तपाने जे स्वर्गात गेले आहेत, ज्यांनी महान् तप केलें आहे, त्यांच्यांत जा. जे शूर युद्धांत लढतात आणि तनूचा त्याग करितात त्यांच्यामध्ये जा. जे हजारोंनी दान करतात त्यांच्यांत जा. सत्याला ज्या पूर्वजांनी स्पर्श केला, सत्याला ज्यांनी सोडलें नाही, सत्याची ज्यांनी वाढ केली, त्या तपस्वी पितरांच्यामध्ये, हे यमा, तूं जा. जे कवि ज्ञानी सहस्र मार्ग शोधतात आणि सूर्याचें रक्षण करतात, त्यांच्यांत आणि तपांत निर्माण झालेल्या तपस्वी ऋषींत जा (१०।१५४). यमी आपल्या प्रिय बंधु यमाला त्याच्या मृत्यूनंतर उद्देशून असें सांगत आहे. तपस्वी शूर सत्यनिष्ठ व ज्ञानी यांची मृत्यूनंतर प्राप्त होणारी उच्च स्थिति या सूक्तांत कल्पिली आहे. भारतीय धार्मिक वाङ्मयांत मृत्यूनंतर प्राप्त होणाऱ्या स्थितीचें सर्वात प्राचीन वर्णन हेंच आहे, व हें वर्णन करणारी स्त्री आहे. बंधुवियोगाने शोकाकुल झालेल्या स्त्रीने मृत्यूनंतर प्राप्त होणारी शुभ गति आपल्या प्रतिभेने प्रथम शोधून काढली असेंच म्हटलें पाहिजे. अंभृण ऋषीची मुलगी वाक् अथवा वाग्देवी विश्वव्यापी चैतन्य शक्तीशीं एकरूप होऊन आपला महिमा वर्णन करते;

असा सर्वात्मभाव प्रकट करणारीं चार सूक्तें ऋग्वेदांत आहेत; त्यांतील वाग्देवीचें सूक्त अधिक सुंदर आहे. वाग्देवी म्हणते :— "मी रुद्र वसु आदित्य आणि सर्व देव यांच्यासह संचार करीत असते. मित्र व वरुण या दोघांचा मी आधार आहे. इंद्र आणि अग्नि व त्याचप्रमाणे दोघे अश्विदेव यांना ही मी धारण करते. शूर सोम, त्वष्टा, पूषा व भग यांना ही मीच आधार देते. सोमयाग करून देवांना तृप्त करणाऱ्या यजमानाला द्रव्य मीच देते. सर्व वैभवांचा संगम माझ्यामुळे होतो. यज्ञांत ज्यांची पूजा होते, त्यांच्यांत मी प्रथम आहे. पुष्कळ स्थानांच्यामध्ये मी राहते; पुष्कळ ठिकाणीं मी प्रविष्ट झालें आहे; देवांनी मला अनेक ठिकाणीं निर्माण केलें आहे. जो कोणी पाहतो, श्वास करतो, श्रवण करतो, अन्न खातो, तो तें सर्व माझ्यामुळे करू शकतो. जे मला जाणत नाहीत, त्यांचा नाश होतो हे विद्वाना ऐक; मी श्रद्धेय असेंच सांगते देवांना आणि मनुष्यांना प्रिय झालेलें ज्ञान मीच स्वतः सांगत असते. इच्छेप्रमाणे कोणालाही शूर, ज्ञानी, ऋषि व बुद्धिशाली मी बनविते. ब्रह्मद्वेष्ट्या खाष्ट शत्रूंना ठार करण्याकरिता रुद्राचें धनुष्य मी सज्ज करून देते. मनुष्यजातीला आनंदी मी करते. स्वर्ग आणि पृथ्वी यांत माझा प्रवेश आहे. या जगाच्या मस्तकावरील द्युलोकाला मी जन्म देते माझें स्थान समुद्रांत आहे. तेथून भूतजाताला नियंत्रित करते. माझें शरीर स्वर्गाला स्पर्श करीत असतें. सर्व भुवनें व वस्तू निर्माण करीत वायूप्रमाणे मीच वाहत आहे. पृथ्वीच्या खालीं व स्वर्गाच्यावर, इतका माझा विस्तार आहे" (ऋ. १०।१२५). ही ऋग्वेदाची पार्श्वभूमि ध्यानांत घेतली म्हणजे उपनिषदांत अनेक स्त्रिया तत्त्वचर्चेत कां सामील झाल्या आहेत, याचा अर्थ ध्यानांत भरतो. ब्रह्मविद्या समाजाच्या सर्व थरांत तेव्हां पोचली होती.

दासीपुत्रांचे वंशज कावषेय हे यज्ञाचे आध्यात्मिक रहस्य सांगणारे तत्त्वज्ञ महाऐतरेय उपनिषदांत सांगितले आहेत. षोडशकल ब्रह्माचा द्रष्टा सत्यकाम जाबाल दासीपुत्र होता, असें छांदोग्य उपनिषदांत सांगितलें आहे. संवर्गविद्या जानश्रुति राजास सांगणारा रैक्व ऋषि गाडीवान् होता आणि राजा स्वतः शूद्र होता असें छांदोग्य उपनिषदांतच म्हटलें आहे. उपनिषदांतील विश्वरूपी वैश्वानर आत्म्याचें तत्वदर्शन सांगणारा अश्वपति कैकय क्षत्रिय होता अश्वपति कैकय, प्रवाहण जैवलि अजातशत्रु इत्यादि क्षत्रियांचें उपनिषदातील चर्चेत प्राधान्य व आचार्यत्व पाहून डॉ. डायसेनने अनुमान काढलें कीं, ही आत्मविद्या मुख्यतः क्षत्रियांचीच होती. ब्राह्मणांनी क्षत्रियांपासून तिचें शिक्षण घेतलें असावें. सम्राट जनकाच्या ब्रह्मवादी सभेंत याज्ञवल्क्यास अनेक तात्त्विक गहन प्रश्न विचारून त्रस्त करणारी स्त्री गार्गी वैदिक काळांतील स्त्रियांच्या सांस्कृतिक पातळीची उत्कृष्ट

निदर्शक आहे. याज्ञवल्क्याची पत्नी मैत्रेयी भौतिक वैभवाची वाटणी बाजूस सारून अमरत्वास पोचविणाऱ्या तत्त्वचर्चेत गुंतलेली बृहदारण्यकोपनिषदांत वर्णिलेली आहे. तात्पर्य भारतीयांचें वैदिक कालांतील कौटुंबिक व सामाजिक जीवन बौद्धिक संस्कृतीच्या निकोप वाढीस कारण झालें होतें. स्त्री व पुरुष किंवा उच्च वर्गीय व हीन वर्गीय यांच्यात संपूर्ण मानसिक फारकत दर्शित करणारी सामाजिक विकृति त्या युगांत उत्पन्न झाली नव्हती. याच्या उलट स्थिति ग्रीस देशांत होती. ते सुद्धा भारतीयाप्रमाणेंच तत्त्वज्ञान्यांचें राष्ट्र होतें. परंतु तत्त्वचिंतनाच्या क्षेत्रांत ग्रीक स्त्रीने प्रवेश केला होता, याचें निदर्शन सापडत नाही. प्लेटोचे संवाद तत्त्वदृष्टीने अत्यंत समृद्ध आहेत. परंतु त्यांतील तत्त्वचर्चेत भाग घेणाऱ्या व्यक्तीच्यामध्ये एक ही स्त्री सापडत नाही. उत्सव यज्ञ क्रीडा कसरतीचे आखाडे इत्यादि प्रकारचे सामाजिक जीवन त्यात प्रतिबिंबित झालें आहे परंतु स्त्रिया व पुरुष एकत्र येऊन खेळीमेळीने सार्वजनिक ठिकाणीं बसले आहेत, असें एक ही वर्णन आढळत नाही. प्राचीन भारतीयांच्या दैनंदिन खाजगी व सार्वजनिक व्यवहारांत स्त्रियांचा दर्जा ध्यानांत भरावा इतका सुधारलेला होता; याची गमक प्रमाणें पुष्कळ सापडतात. स्त्रियांचा बौद्धिक विकास हें अत्यंत महत्वाचें प्रमाण होय. बौद्धिक विकास ही सर्वांगीण सुधारणेची निशाणी आहे, कारण ज्ञान हें उच्चतम अंतिम मूल्य आहे. ज्ञानाचा संबंध सर्व मानवी व्यवहारांशी अत्यंत निगडित असतो. जीवनविषयक प्रयत्नांचे जितके प्रकार तितक्या विद्या व कला असतात. म्हणून ज्ञानास सर्वांगीण स्वरूप प्राप्त होण्यास समाजांतील सर्व प्रकारच्या घटकांची ज्ञानार्थ प्रयत्नांत भागीदारी असावी लागते. सर्व प्रयत्नांचे साफल्य ज्ञानावर अवलंबून असतें. ज्ञान हें मुख्य साधन व अंतिम साध्य आहे.

उपनिषदांचे विषय—

प्राचीन भारतीयांच्या ज्ञानविकासांतील अत्यंत महत्त्वाचें क्रांतिकारक युग म्हणजे समृद्ध, व्यापक व शुद्ध कल्पनांच्या सर्जनाचें व मांडणीचें युग होय. उपनिषदांच्यामध्ये विशाल, भव्य व शुद्ध कल्पनांचें सर्जनकार्य दिसून येतें. कल्पनांची व्यवस्थित मांडणी उपनिषदांत नाही. उपनिषदांचें लेखन बांधीव स्वरूपाचें नाही. उच्च विचारांचे ते प्राथमिक आविष्कार आहेत. सुसंगत क्रमवार बांधणीला अगोदर झालेल्या विचारसमृद्धीची परंपरा असावी लागते. जेव्हां प्रथमच मूलभूत व्यापक शुद्ध कल्पना उदित होतात, तेव्हां त्यांच्या संगतवार रचनेकडे बुद्धि वळू शकत नाही. संगतवार मांडणी आणि विचारव्यवस्थेचा प्रश्न

सूत्रकालांत उत्पन्न झाला सूत्रकाल व उपनिषद्काल एकमेकांत मिसळलेले आहेत. परंतु सूत्ररचनेस महत्त्व आल्यावर मूळ उपनिषदांचा समय समाप्त होतो.

उपनिषदांत मुख्यतः तीन विषय प्रतिपादिले आहेत; धर्म सृष्टि व अंतिम वस्तुतत्त्व. अंतिम वस्तुसत्य सांगणे हें उपनिषदांचें मुख्य उद्दिष्ट आहे. अंतिम वस्तुसत्याचें म्हणजे ब्रह्माचें किंवा आत्म्याचें स्वरूप नीट समजावें म्हणून त्याचें अंग म्हणून सृष्टिविषयक विचार उपनिषदांत आला आहे. कारण अंतिम सत्य हें अनुभवास येणाऱ्या जीवनाचें रहस्य आहे. म्हणून जीवनाचा व विश्वाचा अर्थ व कार्यकारणभाव उलगडून सांगण्याने अंतिम सत्याचा आविष्कार करण्यास मदत मिळते. धर्म हें सत्यदर्शनाचें साधन आहे. श्रेयाची प्राप्ति त्यावर अवलंबून आहे. धर्म शब्दाने येथे केवळ यज्ञरूप कर्मकाड विवक्षित नाही. यज्ञरूप कर्मकाड हा उपनिषद्पूर्व वेदांचा प्रधान विषय आहे. यज्ञाशी संबद्ध उपासना किंवा स्वतंत्र उपासना उपनिषदांत प्रतिपादिल्या आहेत. व्रतें नियम व मोक्षाचीं शमदमादि साधनें यांचें म्हणजे धर्माचें प्रतिपादन त्यांत आहे.

उपनिषदांतील व्यापक शुद्ध धार्मिक व तात्त्विक कल्पनाचें मूळ पूर्वीच्या वेदवाङ्मयात सापडतें. उपनिषदाचा मुख्य प्रतिपाद्य विषय अंतिम सत्य होय. हें सत्य, पुरुष ब्रह्म व आत्मा या तीन कल्पनाच्या रूपाने सांगितलें आहे. या तीन ही कल्पना उपनिषत्पूर्व वेदवाङ्मयात वाढीस लागल्या आहेत; त्यांची पूर्णता उपनिषदात झाली. या कल्पनाचा इतिहास भारतीय तत्त्वज्ञानाची पार्श्वभूमि होय. उपनिषदातील तत्त्वज्ञानाचा वैचारिक कार्यकारणभाव समजण्यास चारी वेदांतील देवताविषयक व यज्ञविषयक विचार ध्यानात घेतले पाहिजेत. कर्मकांडाचा व ज्ञानकाडाचा एकजीव साधा जर समजला नाही, तर उपनिषदांतील ज्ञानकाड कसें प्रकट झालें, हें समजणें शक्य नाही.

ज्ञानाचा किंवा कल्पनाचा इतिहास हा ज्ञानाचा किंवा कल्पनांचा अंतर्गत भाग आहे. वस्तूचा इतिहास हा वस्तूच्या अस्तित्वाचा अर्थ सांगतो. वस्तूचा इतिहास वस्तूच्या स्वरूपात गर्भित किंवा समाविष्ट झालेला असतो. जोमदार व तजेला असलेला वृक्ष त्याचा विद्यमान पोषणक्रम सूचित करीत असतो. फलपुष्पसमृद्ध शोभायमान उद्यानाच्या रचनेचें ज्ञान म्हणजे सुपिक जमीन, निर्दोष पाणी, रोगजंतूंचा परिहार, बीजसंस्कार आणि इतर साधनसामग्री यांचेंही ज्ञान होय. मानवी संस्कृतीच्या स्वरूपांत इतिहासाला प्रमुख स्थान आहे. विवाह गृहसंस्था राज्य कायदा धर्म नीति इत्यादि मानवी संस्कृतीच्या शाखांचा जीवनरस इतिहासाने प्रपूरित केलेला आहे. इतिहासाशिवाय राजनीति व अर्थशास्त्र अंधळें आहे, ही गोष्ट सुप्रसिद्ध आहे.

विशेषतः धर्म व तत्त्वज्ञान यांचा भावार्थ वा कार्य इतिहासाशिवाय समजणे अशक्य आहे. आधुनिक मानसशास्त्र सांगतें कीं व्यक्तीचा बालमनापासून अभ्यास करावा लागतो नाहीतर व्यक्तित्वाचा अर्थच कळणे अशक्य आहे. कोणतीही व्यक्ति काय आहे, याचा उलगडा म्हणजेच तिचा इतिहास होय. व्यक्तित्व वर्तमानक्षणांत राहूच शकत नाही. अशोक या कल्पनेंत अशोकाची सर्व कारकीर्द लक्ष्यांत घ्यावी लागते. अलेक्झँडर बुद्ध खिस्त शिवाजी नेपोलियन टिळक गांधी इत्यादि शब्दांनी व्यक्त केलेल्या व्यक्तित्वाच्या पोटांत त्या व्यक्तीचें सर्व चरित्र समाविष्ट झालेलें असतें. एवंच मानसशास्त्रांत व्यक्तित्व समजण्यास व्यक्तीचें चरित्र जसें गृहीत धरावें लागतें, त्याप्रमाणे धार्मिक व तात्त्विक कल्पनांचा अर्थ समजण्यास त्यांचा इतिहास ध्यानांत धरावा लागतो.

वैदिक मूलभूत कल्पनांच्यापैकीं परम पुरुषाची कल्पना--

वैदिक कल्पनांच्यापैकीं धर्मदृष्ट्या व तत्त्वदृष्ट्या अत्यंत महत्त्वाच्या पुरुष ब्रह्म व आत्मा या तीन कल्पना आहेत. येथे पुरुष शब्दाने परमेश्वर असा अर्थ घ्यावयाचा आहे. विश्वाचें अंतिम सत्य पुरुषरूप आहे; म्हणून त्यास केवळ 'पुरुष' या संज्ञेने ऋग्वेदांतील पुरुषसूक्तांत आणि 'उत्तम पुरुष' या संज्ञेने छांदोग्य उपनिषदांत निर्दिष्ट केलें आहे. ईश्वर हा पुरुषोत्तम किंवा परमपुरुष आहे ही कल्पना जगांतील सर्व इतिहासप्रसिद्ध व मान्य मोठ्या धर्मांचा आधार आहे. कारण स्तोत्र प्रार्थना पूजा किंवा समर्पण हेंच सर्व धर्मांचें स्वरूप आहे. जो सर्वज्ञ व कृपावंत असतो, त्याचीच प्रार्थना पूजा आराधना किंवा भक्ति करणे योग्य आहे. अंतिम कल्याण आणि संसारांतील यशप्राप्ति यांच्या करिता धर्म हें साधन, मनुष्य उपयोगांत आणतो, त्याकरिता ईश्वर हा पुरुष आहे म्हणजे मनुष्य आहे, अशी श्रद्धा बाळगलीच पाहिजे. माणसापेक्षा अतिशय श्रेष्ठ आणि विश्वातील सर्व शक्तींच्यापेक्षा अधिक शक्तिमान् असा माणूस ('परम पुरुष') तो आहे, अशी श्रद्धा सर्व प्रथित धर्मांच्या मुळाशीं आहे.

निसर्गांतील महान् शक्तींना पुरुषरूप मानून केलेली आराधना व निसर्गांतील शक्तींचें नियंत्रण करणारी देवता पुरुषरूप मानून केलेली प्रार्थना वेदांत सापडते. सोम अग्नि सूर्य सविता पूषा उषा वायु आप (जल) पृथ्वी द्युलोक इत्यादि निसर्गांतील शक्ति होत. इंद्र वरुण बृहस्पति विश्वकर्मा धाता प्रजापति किंवा अदिति या देवता निसर्गशक्तींचे नियंत्रण करणाऱ्या परंतु कोणत्याही विशिष्ट निसर्गशक्तीशी एकरूप म्हणून ओळखता न येणाऱ्या देवता आहेत. या दोन्ही प्रकारच्या देवताविषयक भावनांना स्वतःमध्ये समाविष्ट करणारी ' पुरुष ' ही कल्पना वेदांमध्ये उदित झाली. ' पुरुष ' विश्वरूप व विश्वा-

तीत आहे, असें पुरुषसूक्तांत वर्णिलें आहे. (१) सूर्य चंद्र वायु पृथ्वी दिशा इत्यादि सर्व सृष्टि त्या पुरुषापासून जन्मली आणि (२) पुरुषाहून ती अन्य नाही, असें विचाराचे दोन भाग पुरूषसूक्तांत आहेत.

विश्वतत्त्व किंवा ईश्वर पुरुषरूप आहे, ही कल्पना ईश्वरास निसर्गशक्तिरूप मानणाऱ्या विचारापेक्षा किंवा ईश्वरास विश्वातीत मानणाऱ्या कल्पनेपेक्षा अधिक गंभीर, अर्थपूर्ण आणि धार्मिक भावनेला कृतार्थ करणारी आहे. मनुष्याच्या रचनेंतील गुंतागुंत, व्यवस्था आणि आश्चर्यमयता पाहून आणि विश्वांतील सर्व शक्तींचा मनुष्यांतील चमत्कृतिजनक संगम पाहून परमपुरुषाची कल्पना वैदिक मुनीला सुचली. अथर्ववेदाच्या दहाव्या कांडांतील दुसऱ्या सूक्तात मनुष्याच्या रचनेबद्दल आश्चर्यमय कुतूहल प्रकट केलें आहे. माणसाच्या विविध अंगांचा वैचित्र्यपूर्ण कार्यांशी मेळ घालून जी शरीररचना झालेली दिसते, ती कशी झाली व कोणी केली, असा प्रश्न वारंवार निरनिराळया स्वरूपांत त्या सूक्तांत उत्थापिला आहे. अतिप्राचीन काळांतील मनुष्यास माणसाच्या रचनेबद्दल जिज्ञासा प्रथम कशी उत्पन्न झाली, याचा निदर्शक उत्कृष्ट नमुना हें सूक्त आहे. जागृति व निद्रा, सुख व दुःख, सुबुद्धि व दुर्बुद्धि, तहान व भूक, सत्य व असत्य, मृत्यू व अमरत्व, बल व दौर्बल्य, रेतस् व मन हीं कोणी निर्माण केलीं ? असा प्रश्न त्यांत विचारला आहे. या प्रश्नाबरोबरच दुसरा प्रश्न असा विचारला आहे कीं, भूमि द्युलोक अग्नि संवत्सर यांची व्यवस्था कोणी केली ? या दोन्ही प्रश्नांचे उत्तर असें दिलें आहे कीं, मनुष्याची रचना आणि जगताची रचना पुरुषरूप ब्रह्माने केली आहे. गोठ्यांत गायी त्याप्रमाणे सर्व देवता माणसाच्या ठिकाणी ब्रह्मासह राहिल्या आहेत. विश्वशक्तींचा कार्यक्षम मिलाफ शरिरांत झालेला पाहून विश्वांत ही तसाच मिलाफ असला पाहिजे, अशी कल्पना उत्पन्न होऊन परम पुरुषाची कल्पना निर्माण झाली. निसर्गशक्तींमधील व्यवस्था व संगति विराट् पुरुषाच्या कल्पनेने उपपन्न झाली.

परमपुरुष अग्निरूप किंवा सूर्यरूप आहे, असा विचार वेदांमध्ये आहे. सूर्यावर प्राणीमात्राचें जीवन अवलंबून आहे. सर्व दृश्य पार्थिव पदार्थांचें अस्तित्व सूर्यावर अवलंबून आहे, म्हणून आदिपुरुष हा अग्नि किंवा सूर्य या स्वरूपाचा वेदांनी मानला; म्हणून त्यास ' हिरण्मय पुरुष ' असें म्हटलें आहे. वाजसनेयी संहितेत (३१।१८) व तैत्तिरीय आरण्यकात पुरुषाबद्दल म्हटलें आहे कीं 'आदित्यवर्ण महान् पुरुष तमाच्या पलीकडे आहे. त्यास मी जाणतो; त्यालाच जाणल्यानंतर मनुष्य मृत्यूच्या पलीकडे जातो. श्रेयाकडे जाण्याचा दुसरा मार्ग नाही.' पुढें असें म्हटलें आहे कीं, ' श्री व लक्ष्मी त्याच्या पत्नी आहेत. दिवस व रात्र

त्याच्या दोन कक्षा आहेत. नक्षत्रें हें त्याचें रूप आहे. अश्विदेव हे त्याचें उघडलेलें मुख आहे.' वाजसनेयी संहितेंत (३२।१, २) नंतर असें म्हटलें आहे कीं, "अग्नि आदित्य वायू चंद्रमा तेज ब्रह्म जल व प्रजापति हें सर्व एकच तें आहे. त्या विद्युत्-पुरुषापासूनच सर्व निमेष (कालविभाग) उत्पन्न झाले. वर, खालीं व मध्ये त्याचें आकलन करता येत नाही. महान् यश असें त्याचें नाव आहे. त्याला प्रतिमा नाही. हिरण्यगर्भ सूक्तांत (ऋ. १०।१२१) तोच वर्णिला आहे." हेंच वर्णन तैत्तिरीय आरण्यकांतही आहे.

पुरुषोत्तमाची उपासना व उपनिषदें यांच्याशी अग्निचयनाचा संबन्ध—

यजुर्वेदांमध्ये पुरुषरूप अग्नीची अग्निचयन नामक पूजा सांगितली आहे. परमपुरुष किंवा विश्वपुरुष अग्नीच आहे, अशी भावना अग्निचयनांत आहे. तैत्तिरीय संहिता, काठक संहिता, कापिष्ठल संहिता, मैत्रायणी संहिता, वाजसनेयी संहिता, तैत्तिरीय ब्राह्मण, तैत्तिरीय आरण्यक व शतपथ ब्राह्मण यांत अग्निचयनाचा विधि विस्ताराने वर्णिला आहे. यजुर्वेदकाळीं अग्निचयनास सोमयागाइतकेंच महत्त्व प्राप्त झालें होतें. सोमयाग, अश्वमेध इत्यादि मोठमोठ्या यज्ञांत अग्निचयन होत असे. यज्ञधर्माच्या इतिहासांत अग्निचयन ही संस्था एक महत्त्वाचा टप्पा आहे. कारण ईश्वराची पुरुषरूपाने उपासना व मूर्तिपूजा अग्निचयनांत उगम पावली आहे. मंदिरसंस्थेचा किंवा धार्मिक स्थापत्याचा प्रारंभ अग्निचयनापासून होतो, ही गोष्ट वैदिक किंवा हिंदुधर्माच्या सुप्रसिद्ध इतिहासकारानी लक्षांत घेतलेली दिसत नाही. शैव धर्म व वैष्णव धर्म यांचाही उगम अग्निचयनांत होतो. अग्निचयन म्हणजे व्युत्पत्त्यर्थाने अग्नीची रचना होय. अनेक प्रकारच्या मोजमाप घेतलेल्या हजारो विटांची ही रचना करावयाची असते; या रचनेस ' अग्नि ' अशी पारिभाषिक संज्ञा आहे. पक्षिरूपी परम पुरुषाची किंवा विराट पुरुषाची कल्पना त्या रचनेवर करावयाची असते; ही रचना म्हणजे एक प्रकारची वेदीच होय. मनुष्याच्या आकाराची सुवर्णमूर्ति करून त्यावर स्थापावयाची असते; यास हिरण्मय पुरुष (तैत्तिरीय संहिता ५।२।७) म्हणतात. ही सुवर्णमूर्ति रुक्मावर म्हणजे सोन्याच्या तबकडीवर ठेवावयाची असते, व तें रुक्म पुष्करपर्णावर म्हणजे कमलपत्रावर ठेवावयाचें असतें. हिरण्मय पुरुषाच्या स्थापनेच्या वेळीं ऋग्वेदांतील हिरण्यगर्भ सूक्त म्हणावयास सांगितलें आहे.

परमपुरुषासच ' अग्नि ' असें चयनाचे द्रष्टे ऋषि म्हणतात. म्हणूनच त्यास हिरण्मय पुरुष म्हणतात. अग्नीस ऋग्वेदात वैश्वानर अशी संज्ञा आहे. वैश्वानर या शब्दाचे दोन अर्थ होतात; विश्वरूप नर किंवा सर्वांच्यामध्ये वास करणारा नर; वैश्वानर अग्नि सर्वव्यापी आहे, अशी वर्णनें ऋग्वेदांत पुष्कळ

ठिकाणीं आलीं आहेत (१।५९, ९८; २।१). अग्नि सर्वदेवतामय आहे, असें वर्णन करणारें अद्वैतवादाच्या दृष्टीनें अत्यंत महत्त्वाचें सूक्त ऋग्वेदांत आलें आहे. तें असें:--" हे अग्ने शूरांच्यामध्ये शूर असलेला इंद्र तू आहेस. विशाल मार्गानें गमन करणारा नमनीय विष्णु तू आहेस. हे ब्रह्मणस्पते धनज्ञ ब्रह्मा तू आहेस. धृत-व्रत वरुण राजा तूच आहेस शूर व स्तुत्य मित्र तूच आहेस सताचा पालक संभोग्य दान देणारा अर्यमा तूच आहेस. हे देवा यज्ञांत फल देणारा अंश तूच आहेस. सुपुत्र देणारा त्वष्टा तूच आहेस...... स्वर्गाचा महिमा असा जो असुर रुद्र तो तूच आहेस (ऋ. २।१)." सर्व देव अग्नीमध्ये आहेत (ऋ. ५। ३।१). देवांचें मुख व देवांची जिव्हा अग्नि आहे (ऋ. २।१।१४), असें ऋग्वेदांत अनेक वेळा म्हटलें आहे. तीन हजार तीनशें एकोणचाळीस असलेले सर्व देव अग्नीची पूजा करतात (ऋ. ३।९) असें ही म्हटलें आहे. अनेक जन्म घेणारा, सर्वज्ञ (जातवेदस), पापनाशक, राक्षसविध्वंसक, कृपाळू, भक्तसखा, सर्वांचा नेता, पिता, माता, बंधु व मित्र असें अग्नीचें स्तवन ऋग्वेदांत वारंवार आलें आहे. जगातील उच्च धर्मांत आणि भक्तिमार्गांत देवाचें व भक्ताचें जें अत्यंत निकट जिव्हाळ्याचें नातें वर्णिलेलें असतें, तसेंच सर्व नातें वेदांनी अग्नि व पूजक यांचें वर्णिलें आहे. याच पार्श्वभूमीमुळे अग्निचयनांत अग्नीची विश्व-पुरुष किंवा परमपुरुष म्हणून उपासना स्वीकारली गेली. अग्निचयनांत वैश्वानर-होम सांगितला आहे. या वैश्वानराचें स्वरूप भू, अंतरिक्ष व द्युलोक म्हणजे त्रैलोक्य होय, असें शतपथ ब्राह्मणांत (९।३।१।३) वर्णिलें आहे. अग्निरहस्य नामक शतपथ ब्राह्मणाचें दहावें कांड आहे. त्यांत अग्निचयनांतील वैश्वानराचें स्वरूप सांगितलें आहे. तें असें:--" द्युलोक त्याचें शिर, आदित्य त्याचा चक्षु, वायु त्याचा प्राण, आकाश त्याचें शरीर, जल त्याची बस्ति व पृथ्वी त्याचे पाय होत." छांदोग्य उपनिषदात वैश्वानर परमात्मा असाच वर्णिला आहे.

अग्निचयनाशी उपनिषदांचा संबंध फार निकटचा आहे. उपनिषदांतील हिरण्मय पुरुष प्रथम अग्निचयनांत उपलब्ध होतो. हिरण्मय पुरुष म्हणजे जीवात्म्याचें शुद्ध स्वरूप अथवा परमात्मा होय. ऋग्वेदांतील अग्नीच्या पक्षी व पुरुष या रूपानें केलेल्या वर्णनाची सांगड घालून पक्षिपुरुष म्हणून अग्निचयनांत महाव्रतांत व महदुक्थात उपासना सांगितली आहे. या सोनेरी पक्षिपुरुषाच्या उपासनेंतील कर्मकांड वगळून शुद्ध मानसिक उपासना हें स्वरूप अग्निचयनात व महाव्रतांत प्राप्त झालें, असा इतिहास, (शतपथ ब्राह्मणांतील अग्निरहस्य नामक दहावें कांड, तैत्तिरीय ब्राह्मणांतील सावित्र चयन, नाचिकेत चयन व वैश्वसृज चयन यांच्याविषयीं प्रतिपादन आणि तैत्तिरीय आरण्यकांतील आरुणकेतुक चयनाविषयीं विव-

रण; यावरून) निश्चित करता येतो. ऐतरेय आरण्यकाचा ऐतरेय उपनिषद हा भाग आहे. ऐतरेय आरण्यकांतील मुख्य उपासना चयनांत व महाव्रतांत उपास्य असलेल्या पक्षिपुरुषाचीच आहे. शतपथ ब्राह्मणांतील अग्निरहस्य हें कांड बृहदा॰रण्यकोपनिषदाच्या पूर्वींची उपनिषदाचीं प्रथम अवस्था आहे, असें निश्चितपणे मानलें पाहिजे. छांदोग्य उपनिषदांतील वैश्वानरविद्या आणि शांडिल्यविद्या अग्निरहस्यांत प्रथम आली आहे. शांडिल्य हा चयनाचा द्रष्टा ऋषि आहे. शांडिल्यविद्या म्हणजे उपनिषदांतील आत्मविद्येचें सूत्ररूप सारच होय. ईशोपनिषदांतील विद्या आणि अविद्या या संबंधाची गूढ कल्पना प्रथम अग्निरहस्यांत (१०।४।२।३, १०।४।३।१०) आली आहे. उपासना आणि कर्म यांचा समुच्चय असावा; आणि उलट, तसा समुच्चय असण्याची गरज नाही; असे दोन्ही पक्ष अग्निरहस्यांत मांडले आहेत. विद्या या शब्दाने उपासना तेथे निर्दिष्ट केली आहे. कठोपनिषदाचाही संबंध अग्निचयनाशी अगदी जवळचा आहे. कठोपनिषदाचा द्रष्टा नचिकेतस् हा मूळ अग्निचयनाच्या एका विशिष्ट प्रकारच्या विधीचा प्रणेता आहे. तैत्तिरीय ब्राह्मणांत हा विधि सांगितला आहे. कठोपनिषदांतील नचिकेतस्चा उपदेष्टा गुरु मृत्युदेवता आहे. ही मृत्युदेवता म्हणजेच अग्निचयनांतील अग्नि होय, हें अग्निरहस्याच्या अभ्यासकाच्या लक्षांत आल्याशिवाय राहणार नाही, (१०।४।३।११; १०।५।२।३). तैत्तिरीय उपनिषदाचाही अग्निचयनांतील पक्षिपुरुषाच्या उपासनेशी साक्षात् संबंध आहे, असें अधिक विचारांतीं कळून येतें. तैत्तिरीय उपनिषद तैत्तिरीय आरण्यकाचा एक भाग आहे. तैत्तिरीय आरण्यकांत उपनिषदांच्या पूर्वी आरुणकेतुक नामक अग्निचयनाची उपासना आली आहे. त्या उपासनेचा साक्षात् संबंध गृहीत धरल्याशिवाय अन्नमय प्राणमय मनोमय विज्ञानमय व आनंदमय आत्म्याच्या तपशीलवार वर्णनाचा अर्थ उलगडता येणार नाही. हे पांचही आत्मे पक्षिपुरुषाच्या आकाराचे वर्णिले आहेत. अन्नमय पुरुष म्हणजे मनुष्य होय. माणसाला पंख आणि पिसारा नसतो. तेथे वर्णिलेल्या अन्नमयादि सर्व आत्म्यांना पंख (पक्ष) व पिसारा (पुच्छ) आहे. अग्निचयनांतील पक्षिपुरुषाची उपासना ध्यानांत घेतली म्हणजे तैत्तिरीय उपनिषदांतील आत्म्याच्या पंखांची आणि पिसाऱ्याची कल्पना नीट उलगडता येते. महाव्रत किंवा महदुक्थ हा ऐतरेय आरण्यकाचा मुख्य विषय आहे. त्यांतही हिरण्मय पुरुष निर्दिष्ट केला आहे. त्यांत ही पक्षिपुरुषाची उपासना आहे. ऐतरेय आरण्यकांत (५।३।३।१) शेवटी म्हटलें आहे कीं महाव्रत अग्निचयनाबरोबर अनुष्ठावयाचें असतें. शतपथ ब्राह्मणांतही म्हटलें आहे कीं अग्निचयन महाव्रत व महदुक्थ यांचें एकत्र अनुष्ठान करावें (१०।१।२।

२). मैत्रायणी उपनिषदाचाही अग्निचयनाशी प्रत्यक्ष संबंध प्रास्ताविक खंडावरूनच निश्चित होतो. पुढे सहाव्या प्रपाठकांत (३२) पुनः चयनसंबंधी तात्त्विक उपासना सांगितली आहे. तात्पर्य विश्वात्मक परम पुरुषाच्या उपासनेचा सविस्तर प्रारंभ अग्निचयनांत झाला. त्यांतच उपनिषदाच्या तात्त्विक मननाचाही प्रारंभ झाला. उपनिषदांच्या इतिहासाच्या दृष्टीने अग्निचयनाची उपेक्षा करणे अयोग्य होय; ही गोष्ट भारतीय तत्त्वज्ञानाच्या इतिहासकारांच्या लक्ष्यांत आली नाही.

पुरुष हें चैतन्यरूप सूक्ष्म तत्त्व—

मानवी-चैतन्य, काळ-चैतन्य आणि विश्व-चैतन्य या तिघांना पुरुष अशी संज्ञा आहे. स्थूल शरिराहून भिन्न असें तें चैतन्य असल्यामुळे विचारांतीं पुरुष शब्दाचा अर्थ पुरनिवासी तत्त्व असा केला. सूर्यातला पुरुष कालचैतन्य होय. त्यामुळे संवत्सरात्मक काल लक्षांत येतो व ऋतुचक्र फिरत असतें. विराट्पुरुष हें विश्वचैतन्य होय. पुरुष शब्दाचा असा सूक्ष्म अर्थ केल्यानंतर भिन्न प्रकारच्या उपासनांचे भिन्न विषय त्या सूक्ष्म तत्त्वाचीं प्रतिकें ठरलीं. सर्व धार्मिक पूजांचें आलंबन एकच आहे, असा निष्कर्ष निघाला. सर्वधर्मसमन्वयाचें महान् तत्त्व वैदिक धर्मांत याच वेळीं गोवलें गेलें. अग्निरहस्यांत (शतपथ ब्राह्मण १०।५।२। २०) म्हटलें आहे कीं—" त्याचीच अध्वर्यु, अग्नि म्हणून किंवा ' यजु ' (यजुर्वेद) म्हणून उपासना करतात. ' यजु ' म्हणजे ज्याच्या योगाने सर्व एकत्रित जुळलेलें असतें तें होय. सामवेदी त्याची साम (सामवेद) म्हणून उपासना करतात, कारण साम म्हणजे सम=एकरूप होय. त्याच्यामध्ये हें विश्व एकरूप झालें आहे. ऋग्वेदी त्याची ' उक्थ ' (ऋग्वेदाचीं सूक्तें) म्हणून उपासना करतात, कारण हें विश्व त्याच्यांतून उत्थान पावतें. जादूगार त्याची जादू म्हणून उपासना करतात, कारण जादू म्हणजे नियंत्रण शक्ति होय. त्याने हें सर्व आपल्या नियंत्रणांत ठेवलें आहे. सर्पवेत्ते सर्प म्हणून, देव अन्नांतील बल म्हणून, मनुष्यें धन म्हणून, असुर माया म्हणून, पितर स्वधा म्हणून, देवजनविद देवजन म्हणून, गंधर्व रूप म्हणून, व अप्सरा गंध म्हणून त्याची उपासना करतात. त्याची ज्या ज्या रूपाने कोणी उपासना करतो, तो तेंच बनतो. त्याची सर्व रूपाने उपासना करता येते. त्यामुळे सर्वरूप बनता येतें व रक्षण होतें. " ऐतरेय आरण्यकांत अशाच अर्थाचें वाक्य आहे. आदित्यांतील पुरुष व जीवात्मा (प्रज्ञात्मा) हे एकच आहेत, असे सांगून पुढें म्हटलें आहे— ऋग्वेदी महदुक्थांत याचाच विचार करतात. अध्वर्यू अग्निचयनांत याचीच मीमांसा करतात. सामवेदी महाव्रतांत याचेंच मनन करतात. पृथ्वी स्वर्ग वायु आकाश जल औषधी वनस्पति

चंद्र नक्षत्रें व प्राणिमात्र यांच्यामध्ये याचीच उपासना करीत असतात. यासच ब्रह्म असें म्हणतात (३।२।३). अग्निरहस्यांत व छांदोग्य उपनिषदांत (३।१४।१-४) म्हटलें आहे कीं— हिरण्मय पुरुष हेंच ब्रह्म होय. त्याची परमात्मा म्हणून उपासना करावी म्हणजे मृत्यूनंतर उपासक परमात्मरूप बनतो. कारण मनुष्य ज्या प्रकारचा दृढसंकल्प करतो, जशी श्रद्धा ठेवतो, तसाच तो बनतो. छांदोग्य उपनिषदांतील या संदर्भांत हिरण्मय पुरुष ही संज्ञा आली नाही. परंतु ती अन्यत्र उद्‌गीथ उपासनेंत (१।६।६) आली आहे. ब्रह्म परमात्मा व पुरुष हे शब्द एकाच अर्थाचे वाचक म्हणून, उपनिषदांत सर्वत्र वापरले आहेत. उपनिषदांचा प्रतिपाद्य विषय पुरुष आहे, असें सुचविणारे वाक्य याज्ञवल्क्याने बृहदारण्यक उपनिषदांत उच्चारलें आहे. याज्ञवल्क्य शाकल्यास म्हणतो कीं मी तो 'औपनिषद पुरुष' काय आहे, हें विचारत आहे (३।९).

आत्मतत्त्वाच्या कल्पनेचा इतिहास व मीमांसा—

पुरुष या कल्पनेपेक्षा आत्मा ही कल्पना तत्त्वज्ञानदृष्ट्या अधिक महत्त्वाची आहे. अंतिम सत्य पुरुषरूप आहे ही कल्पना धर्मभावनेचा गाभा आहे. परंतु तत्त्वज्ञानांत सूचक किंवा व्यंजक अर्थानेच ती उपयुक्त आहे. हा सूचित किंवा व्यंजित अर्थ असा आहे. मनुष्याच्या शरीरांत शक्तीची संघटना कार्य करीत असते. त्या संघटनेंत संवादित्व, तालबद्धता आणि उद्देशसाफल्याच्या अनुरोधाने वर्तन असतें. भिन्न भिन्न क्रमाने प्राप्त होणाऱ्या अवस्थांच्यामध्ये संगति असते. विश्वांतील विविध शक्तींच्यामध्ये हेच गुणधर्म दिसून येतात, म्हणून, विश्वाला पुरुष या संज्ञेने संबोधिलें. मनुष्याला कर्मस्वातंत्र्य आहे, तसेंच विश्वशक्तींमध्ये स्वातंत्र्य प्रतीत होतें. हें स्वातंत्र्य विश्वांतील कोणत्याही एका अंगभूत शक्तीचा धर्म नाही. ज्याप्रमाणे मनुष्याच्या शरीरांतील कोणत्याही एका विशिष्ट इंद्रियास किंवा अवयवास स्वातंत्र्य नाही, तसें विश्वघटक एका शक्तीत स्वातंत्र्य नाही. स्वातंत्र्य हा वस्तूच्या संपूर्णतेचा आविष्कार आहे. संपूर्ण विश्वशक्ति स्वतंत्र आहे, तिचा घटक अंश नव्हे. पुरुष या कल्पनेंत एक महत्त्वाची अडचण आहे. त्याला जन्म जरा व मरण आहे; इंद्रियगम्यता व स्थूलता त्याच्यांत आहे. विश्वशक्ति अज अजर व अमर आहे. स्थूल व सूक्ष्म अशा दोन्ही अवस्थांच्या मध्ये ती राहते. तिचें पूर्ण स्वरूप अनंत आहे. जन्म जरा मरण स्थूलता व सांतता हे धर्म पुरुषांत दिसतात, म्हणून पुरुष ही कल्पना विश्वशक्तीविषयी सांगावयाच्या अर्थास पूर्णपणे व्यक्त करू शकत नाही. त्याकरिता पुरुष शब्दाचा अर्थ वेदांना बदलावा लागला, हें मागें सांगितलें आहे. आत्मा हा शब्द पुरुष शब्दापेक्षा अधिक

निर्दोष आहे, कारण मृत्यूनंतर व जन्माच्या पूर्वी व्यक्तीचें अस्तित्व ऋग्वेद कालांतच मान्य झाले होतें.

मर्त्य शरीराशी अमर्त्य संलग्न असतो, असें ऋग्वेदांतील अत्यंत गूढवादी म्हणून प्रसिद्ध असलेल्या 'अस्यवामीय' सूक्तांत (१।१६४) अनेक वेळा सांगितलें आहे. या अमर्त्याला मर्त्याचा सहवासी (सयोनि) बंधु म्हटलें आहे. असु प्राण व आत्मा हे शब्द एकाच अर्थी ऋग्वेदांत अनेक ठिकाणीं वापरले आहेत. आत्मन् शब्द मुख्यतः दोन अर्थानी वेदांमध्ये वापरला आहे. त्या शब्दाचे दोन मुख्य अर्थ आहेत. शरिरांतील जीवनशक्ति असा पहिला अर्थ होय. आणि सबंध व्यक्ति हा दुसरा अर्थ आहे. सबंध व्यक्तींत शरीर इंद्रियें अवयव मन वाणी इत्यादि गोष्टी येतात. हें व्यक्तित्व अहं (अस्मद्) या संज्ञेने व्यक्त होतें. आत्मा हा शब्द साधारण रूपाने 'अहं' या अर्थाचा बोधक म्हणून वैदिक भाषेंत रूढ आहे; त्याच भाषेंत धार्मिक किंवा तात्त्विक विचारांत चैतन्य जीवनशक्ति प्राण अथवा जीव या अर्थाने रूढ आहे. वायू व प्राण तत्त्वतः एकच होत; अशी ऋग्वेदकालीं कल्पना होती व तीच पुढे ही कायम राहिली. ऋग्वेदांत वायूस आत्मा या संज्ञेने अनेक वेळा निर्दिष्ट केलें आहे मृताचा चक्षु सूर्यात व आत्मा वायूंत विलीन होतो, असें तेथे म्हटलें आहे. परंतु जीवनशक्ति हाच तात्त्विक दृष्ट्या अर्थ ऋग्वेदांत मान्य असावा असें अनुमान करण्यास जागा आहे. ज्याप्रमाणे वायूस देवांचा आत्मा असें म्हटलें आहे, त्याप्रमाणे सूर्यास स्थावर जंगमाचा आत्मा असें म्हटलें आहे, यावरून वरील अनुमान करता येतें. आत्मन् किंवा त्मन् हा शब्द 'स्वतः' अशा दर्शक सर्वनामार्थी ऋग्वेदांत वारंवार येतो. हा तिसरा अर्थ होय. उदाहरणार्थ 'द्युलोक व पृथ्वी सर्व विश्वाला स्वतःच (आत्मना) धारण करतात.' या तीन अर्थाच्या शिवाय आत्मन् शब्द शरीराचा मध्यभाग या अर्थी यजुर्वेदांत व ब्राह्मणग्रंथांत पुष्कळ वेळा वापरलेला दिसतो. उपनिषदांतील आत्मन् या कल्पनेचा विचार करताना हे चारी अर्थ उपयोगी पडतात.

विश्वाच्या अंतिम सत्याचा पुरुष किंवा ब्रह्मन् या शब्दाने उल्लेख उपनिषत्पूर्व वैदिक वाङ्मयांत मोठ्या प्रमाणांत सुरू झाला, त्याप्रमाणे आत्मन् शब्दाचा झाला नाही. अथर्ववेदाच्या ब्रह्मसूक्तांत (१०।९।४४) एकदाच तात्त्विक अर्थाने आत्मन् शब्द वापरला आहे. 'अकाम, धीर, अमृत, स्वयंभु, रसाने तृप्त, कशाचीही न्यूनता नसलेला. असा तो आहे. त्याच धीर अजर युवक आत्म्याला जाणणारा मृत्यूला भीत नाही,' असें तेथे म्हटलें आहे. आत्मा या शब्दाने विश्वसत्याचा निर्देश मोठ्या प्रमाणांत उपनिषदातच सुरू झाला आहे. विचारांची

अधिक परिणति झाल्याची दर्शक 'आत्मा' ही कल्पना आहे. ही जागतिक तत्त्वज्ञानांत महत्त्वाची कल्पना आहे.

विश्वसत्य परमपुरुष-रूप आहे, या विचारांतूनच, तो आत्मा आहे, हा विचार निष्पन्न होतो. कारण माणूस (पुरुष) स्वतःचा उल्लेख 'अहं' म्हणून करतो. 'अहं' हा आत्म-शब्दाचा पर्याय आहे. मनुष्य स्वतःच्या जीवनशक्तीस आत्मा या शब्दाने निर्दिष्ट करतो. ऋग्वेदांत हा अर्थ प्रसिद्ध आहे. जागृति स्वप्न व निद्रा या अवस्था किंवा जन्म व मरण या अवस्था ज्यांत ओवल्या आहेत, असें जीवन प्राण किंवा चैतन्यरूपी सूत्र म्हणजे आत्मा होय. उत्पत्ति स्थिति व लय या अवस्थांच्या मधून विश्व जात असतें. या सर्व अवस्थांना व्यापणारी जीवनशक्ति याअर्थी आत्मा हा शब्द परमपुरुषाला उपनिषदांनी लावला. ऋग्वेदांतील मुख्य देवता इंद्र आहे. पुरुष या कल्पनेच्या अगोदरची ती कल्पना आहे. इंद्र स्वतःचा 'अहं' म्हणून निर्देश अनेक सूक्तांत करतो. इंद्र म्हणतो—" हे भक्ता हा मी आहे. मला येथे पहा. विशालतेच्या योगाने सर्व वस्तूंना मी व्यापिलें आहे. यज्ञाचे उपदेशक माझी पूजा करतात. विनाशक असलेला मी भुवनांचें विदारण करतो. सुंदर अंतरिक्षाच्या पाठीवर मी बसलो असता सत्याची कामना करणारे माझ्याकडे चढून येतात. माझें मन माझ्या हृदयाला सांगते, मुलाबाळांचे संसार असलेले हे माझे भक्त सारखे माझ्याकरिता क्रंदन करीत आहेत (ऋ. ८।१००।४, ५), पित्याप्रमाणे मला हाक मारतात. मी दानशीलाला सुखें देतो. मी इंद्र पराभूत होत नाही. माझ्यामुळे धन मिळाल्याशिवाय राहत नाही. मी मृत्यूला केव्हाही गोचर होत नाही. म्हणून सोमपान करणाऱ्यांनो, माझ्यापाशी धन मागा, हे माणसांनो, माझें सख्य तोडू नका (ऋ १०।४८।१,५). मी मनू व सूर्य बनलो. कक्षीवान् हा विद्वान् ऋषि मीच आहे. उशना कवि मीच आहे. मला पहा. मी आर्याला भूमि दिली; दानशील मर्त्याला वृष्टि दिली; खळबळणारे जल मी आणलें; देव माझ्या संकल्पाप्रमाणे चालतात (ऋ. ४।२६)." हा देवस्वरूपी 'मी' म्हणजेच आत्मा होय.

विश्वशक्तीची देव म्हणून भक्ति करणारा किंवा यज्ञ करणारा माणूस देवाशी आपलें अभेदाचें नातें स्थापित करण्यास किंवा शोधण्यास आतुर आहे, ही गोष्ट उपनिषत्पूर्व काळांतील वैदिक वाङ्मयांत अनेक ठिकाणी व्यक्त झाली आहे. 'मीच विश्व-शक्ति देवता आहे' याच भावनेचा निष्कर्ष 'विश्वशक्ति आत्मा आहे' असा निघाला. राजा त्रसदस्यु, वरुण व इंद्र या देवतांशी एकात्मभाव अनुभवीत असल्याचें वर्णन करणारें ऋग्वेदांत सूक्त आहे—" क्षत्रिय, सर्व मनुष्यांचा अधिपति, मी. माझें राष्ट्र दोन प्रकारचें आहे. सर्व अमर आमचे आहेत. देव

वरुणाच्या संकल्पाप्रमाणे चालतात. मी या जवळच्या शोभायमान प्रजेवर राज्य करतो. राजा वरुण मीच आहे. इंद्र व वरुण मी आहे. सामर्थ्ये माझ्याच करिता वाढीस लागलीं आहेत. सुस्वरूप गंभीर व विस्तीर्ण असे हे दोन लोक (द्युलोक व पृथ्वी) मीच आहे. त्वष्ट्याप्रमाणे मी सर्व भुवनें जाणतो. स्वर्ग व पृथ्वी यांना प्रेरणा देतो आणि धारण करतो. सत्याच्या सदनांत स्वर्गाला मी ठेविलें आहे. सत्याने निर्माण झालेला सत्यरक्षक अदितीचा पुत्र मी आहे. तीन ठिकाणी विस्तार पावलेलें जगत् मीच विस्तारिलें आहे. मला वरणारे, उमद्या अश्वावर बसलेले शूर लढवय्ये रणामध्ये मलाच साहाय्यार्थ बोलावितात. धनस्वामी इंद्र लढतो तो मी आहे. रेणूला मीच प्रेरित करतो. सर्व कर्में मी केलीं आहेत. दिव्य बल सामना करून मला अडवू शकत नाही. सोमरसाने मी उत्साहित झालो आहे, स्तोत्राने उत्साहित झालो आहे. अपार स्वर्ग व पृथ्वी हे दोन्ही मला भितात (ऋ. ४।४२)." वाग्देवता ही ऋषिकन्या, ती असाच विश्वशक्तीशी असलेला एकात्मभाव प्रकट करते (ऋ. १०।१२५) त्याचा अनुवाद मागच्या व्याख्यानांत संपूर्ण केला आहे. राजसूय यज्ञांत राज्याभिषेकाच्या वेळीं ब्रह्मा पुरोहित राजास म्हणतो की सत्यास प्रेरणा देणारा सविता, सत्याचें ओज वा प्रजारूपी ओज असलेला इंद्र आणि सर्व ओज असलेला वरुण तू आहेस (काठक संहिता १५।८, वाजसनेयी संहिता १०।२८). सोमयागांतील किंवा कोणत्याही इतर यज्ञांतील व अवभृथ स्नान झाल्यावर यजमान आहवनीय अग्नीपुढे उभा राहून शेवटची समिधा टाकतो तेव्हां म्हणतो— पृथ्वी उषा सूर्य व सर्व जगत् फिरत असतें. मी वैश्वानर ज्योति बनावें व सर्वव्यापी श्रेयें मी भोगावीं (काठक संहिता ३८।५, वाजसनेयी संहिता २०।२३, तैत्तिरीय ब्राह्मण २।६।६।५).

पुरुषच सर्व विश्व आहे (ऋ. १०।९०।२) असा विचार निश्चित झाल्यावर भक्त आणि पुरुषोत्तम एकच होय, हें निश्चित झालें. त्यामुळे विश्वशक्तीची एकरूपता अनुभवणारा तत्त्वचिंतक आत्मा या शब्दानेच त्या एकतेचा निर्देश करील हें स्वाभाविक आहे. विश्वाचें मूळतत्त्व प्राण प्रजापति किंवा ब्रह्म आहे; आणि प्राण प्रजापति किंवा ब्रह्म मनुष्यांत प्रविष्ट झालें, असा विचार उपनिषद्पूर्व वैदिक वाङ्मयांत प्रकट केला आहे. विश्वशक्तीच्या दृष्टीने मनुष्य तिचें स्वतःचें एक स्वरूप होय; आणि मनुष्याच्या दृष्टीने विश्वशक्ति स्वतःचें मूळ स्वरूप होय; अशा दुहेरी निश्चयास वेद पोचला. याच निश्चयामुळे विश्वसत्य आत्मा आहे, या निर्णयास उपनिषद्कालांतील तत्त्वचिंतन पोचलें.

एकंदरीत निष्कर्ष असा कीं विश्वसत्य 'आत्मा' आहे या साक्षात्काराची प्राप्ति उपनिषदांस झाली, याचीं वैचारिक इतिहासाच्या दृष्टीने तीन कारणें साप-

म्हणतात; (एक) आदिपुरुषाची कल्पना, (दोन) परमदेवता अथवा विश्वशक्ति उपासकाहून किंवा भक्ताहून भिन्न नाही असा प्रत्यय आणि (तीन) आदिपुरुष किंवा ब्रह्म अथवा प्रजापति मनुष्यांत प्रविष्ट झाला ही कल्पना. उपनिषदांतील आत्मविषयक विस्तृत विचारांची हीच वैदिक पार्श्वभूमि आहे.

उपनिषदांतील आत्मविषयक विचारांचे सार दहा मुद्यांत सांगता येतें तें असें— (१) सर्व शक्तींच्या मुळाशीं एकच सत् अक्षर तत्त्व आहे; विश्व त्याहून भिन्न नाही; विश्वाचा लय त्यांतच होतो. नाम रूप (आकार) व कर्म हें विश्वाचें स्वरूप आहे. त्यांची एकता म्हणजेच आत्मा होय. (२) सर्व कर्माचें उत्थान ज्यांतून होतें तो आत्मा होय, सर्व प्रेरक तो आहे. मानवांतील इंद्रियें मन प्राण इत्यादींचा तो प्रेरक आहे. (३) विश्वांतील सर्व वैचित्र्यांच्यामध्ये संगति आहे, परस्परावलंबित्व आहे, याचें कारण त्या सर्वांचें नियंत्रण करणारें एकच सूत्र आहे. (४) सूर्य चंद्र तारका पर्जन्य पृथ्वी वायु इत्यादि अचेतन वस्तु किंवा वनस्पति प्राणि पशु व मनुष्य इत्यादि सचेतन वस्तु यांच्यामध्ये प्रत्येकांत अंतर्यामी ज्ञाता आहे, तो प्रत्येक वस्तूचें नियंत्रण करतो. (५) भोक्ता व भोग्य असा विभाग आत्मकृत आहे. (६) जनकशक्ति मिथुनात्मक आहे. स्त्री व पुरुष हें मिथुन म्हणजे जनक आत्मा होय; आत्म्याचें जनक स्वरूप मिथुनरूप आहे. (७) विश्वात्माच मनुष्यरूपाने विकसित झाला आहे; व्यक्तिशः मनुष्य हाच नैतिक कर्तव्यें अथवा धर्म यांचे अधिष्ठान होय; सर्व कर्तव्यें तदर्थ आहेत. (८) ज्ञानेंद्रियें कर्मेंद्रिये प्राण मन व सर्व शरीर प्राज्ञ आत्म्याचाच आविष्कार आहे; जागृति स्वप्न व सुषुप्ति या तीन ही अवस्थांचीं रूपें धारण करणारा तो आहे. (९) अवस्था-त्रयापासून किंवा सर्व कर्मांपासून अलिप्त किंवा असंग असा तो अज अजर व अमर तो आहे. तो विश्वातीत आहे; संपूर्णता हें त्याचें लक्षण आहे. (१०) अद्वैत स्वयंसिद्ध द्रष्टा हें आत्म्याचें स्वरूप मोक्षास कारण आहे. सर्वतंत्रस्वतंत्रता पूर्णता हा त्याचा स्वभाव आहे.

ब्रह्म कल्पनेचा परिणतिक्रम व अभिप्राय—

आत्मकल्पनेच्या सारखीच दार्शनिकदृष्ट्या अत्यंत महत्वाची ब्रह्मकल्पना आहे. आत्मकल्पना आदिपुरुषाच्या कल्पनेपासून परिणत झाली; ब्रह्मकल्पना स्वतंत्र रीतीने परिणत झाली आहे. ब्रह्मन् या पदाचा ऋग्वेदातील मूळ अर्थ देवाचा महिमा वर्णन करणारें काव्य असा आहे. या काव्यास ऋचा स्तोत्र किंवा सूक्त म्हणतात. ऋग्वेदांतील ऋचेंत स्तोत्रांत किंवा मंत्रांत देवाचा महिमा वर्णन करणारी प्रार्थना असते. देवाचा पराक्रम व भक्तावरील कृपा त्यात वर्णिलेली असते. ब्रह्मन् हें पद बृह् या प्रथमगणीय परस्मैपदी धातूपासून बनलें आहे. वाढणे, मोठें

होणे, विस्तार पावणे, असा या धातूचा अर्थ आहे. ब्रह्म म्हणजे मोठेपणा वाढ विकास किंवा महिमा होय. महिमा सांगणारें काव्य याअर्थी तो शब्द रूढ झाला. विषयाचा वाचक शब्द त्या विषयाच्या वर्णनाचा वाचक झाला. ही प्रवृत्ति सर्व भाषांच्यामध्ये आहे. भूगोलाचें वर्णन करणाऱ्या पुस्तकास ही भूगोल म्हणतात, तसें हें आहे. प्रथम स्तोत्ररूप काव्याचा वाचक असलेला ब्रह्म हा शब्द शेवटीं विश्वाची चैतन्यशक्ति व अंतिम सत्य याअर्थी रूढ झाला. याच्या पाठीमागची कारणपरंपरा ऋग्वेदापासून शोधली पाहिजे. ही कारणपरंपरा अत्यंत उद्बोधक आहे. तिचें थोडक्यात सार असें आहे--

स्तोत्र हें पवित्र सामर्थ्य आहे; त्याच्या योगाने स्वर्गातील अमर देव मर्त्य लोकात निवास करणाऱ्या माणसाच्या यज्ञांत मेघाप्रमाणे आकर्षित होतात. देवाना उत्साह व सामर्थ्य स्तोत्राने प्राप्त होते; यजमानाला युद्धात विजय मिळवून देण्यास देव स्तोत्रामुळे समर्थ होतात. शत्रु रोग राक्षस व पाप यांच्यापासून बचाव करण्याची शक्ति स्तोत्राने प्राप्त होतें, असें 'ब्रह्मन्' शब्दाने निर्दिष्ट केलेल्या स्तोत्राचें माहात्म्य ऋग्वेदाने पुनः पुनः वर्णिलें आहे. त्याची काही उदाहरणें अशीं आहेत-सोमरसाच्या आनंदात मी इंद्राचें बल निर्माण करणारें स्तोत्र रचल (१।८०।१). इंद्र भक्ताकडे धावून येतो तेव्हां त्याचे अश्व स्वर्गांत रथास जुंपले जातात. त्याचें कारण भूलोकावरील यज्ञात गायिलें जाणारें कवीचें स्तोत्र होय. देवांच्या अश्वाना 'ब्रह्मयुज्' म्हणजे स्तोत्राने जुंपले जाणारे, असें विशेषण अनेक वार लावलेले असतें (१।८२।६; १।८४।३; ८।१।२४). स्तोत्र प्रिय असलेल्या भक्तांचीच देवास आवड असते (१।८३।२). अग्नि सोम उषा अश्विदेव इंद्र वरुण मित्र मरुत् रुद्र ब्रह्मणस्पति इत्यादि सर्व देवांचें पोषण व वर्धन ब्रह्मान म्हणजे स्तोत्राने होतें. (१।९३।६; १।१२४।१३; २।१९।१; २।३९।८; ३।३२।२; ३।३४।१; ३।५१।१२; ५।७३।१० ६।२०।३; ६।२३।५; १०।५०।४). " देवाच्यामध्ये श्रेष्ठ असलेल्या देवाचें शौर्य असें आहे कीं त्याने ब्रह्माच्या योगाने म्हणजे स्तोत्राच्या योगाने दृढ पर्वत खिळखिळे केले; शिथिल वृक्षांना दृढ रोवलें; बंदिस्थ गायींना सोडविलें; बल राक्षसाला मारलें; तम नाहीसें केलें आणि स्वर्ग प्रकट केला (२।२४।३). " इंद्र ब्रह्माने म्हणजे स्तोत्रानें प्रेरित होऊन मोठा होतो आणि स्वर्गाला व पृथ्वीला व्यापून टाकतो (३।३४।१). स्तोत्रामुळे इंद्राच्या अंगप्रत्यंगामध्ये सोमरस भिनतो (३।५१।१२). स्वतःच्या स्तोत्रसामर्थ्यामुळे इंद्र अनंतवेळा अनंतरूपें धारण करतो. मुहूर्तामध्ये स्वर्गाला तीन वेळा प्रदक्षिणा करून येतो (३।५३।८). अत्रीने आपल्या स्तोत्राच्या योगाने तमाने आवृत असलेल्या सूर्याला हुडकून काढलें

(५।४०।८). ऋषि म्हणतो:-हे इंद्रा ब्रह्मामुळें म्हणजे स्तोत्रामुळे तू महान् झाला आहेस (१०।५।४). ब्रह्म इंद्राचे अन्न आहे (१०।२२।७). ब्रह्म चिलखतासारखे रक्षण करतें (६।७५।१९). विश्वामित्राच्या ब्रह्मामुळे भारत-जनांचें रक्षण होतें (३।५३।१२). अग्नि वरुण पूषन् वायु अश्विदेव इंद्र इत्यादि देव ब्रह्मकृत् म्ह० स्तोत्रकर्ते आहेत (६।१६।३०; ७।३७।३; १०।६६।५) अग्नि इंद्र सोम ब्रह्मणस्पति इत्यादि देवांना ' ब्रह्म ' ही संज्ञा आहे म्हणजे स्तोत्रशक्ति हेंच त्यांचें स्वरूप होय (२।१।३. ४।९।४; ७।७।५; ६।४५।७; ७।२९।२; ८।१६।७; ९।३६।६). समाजांतील वरिष्ठ पुरोहित वर्गासही ' ब्रह्म ' ही संज्ञा दिली आहे (४।५०); राजापेक्षा या वर्गाचे महत्व अधिक सांगितलें आहे. ब्रह्मास म्हणजे ब्राह्मणास राजा मान देईल तरच देव राजास समृद्ध करतात व रक्षितात. समाजांतील वरिष्ठ पुरोहितवर्गास ब्रह्म ही संज्ञा दिली, याचें कारण, त्यांचें वरिष्ठत्व स्तोत्र-शक्तींत साठविलेलें असतें, हें होय. स्तोत्र शक्तीबद्दल अशी अतिशयोक्तिपूर्ण गूढ भावनामय श्रद्धा ऋग्वेदांत सर्वत्र भरून राहिलेली दिसते. देवापेक्षा देवाचा महिमा श्रेष्ठ होय आणि देवाचा महिमा गाणारी कविता किंवा कवित्वशक्ति देवाच्या महिम्यापेक्षा अधिक श्रेष्ठ आहे; असा ऋग्वेदाचा आशय दिसतो. वाणीबद्दल किंवा भाषेबद्दल गंभीर आश्चर्यमय भावना हेंच या श्रद्धेचें मूळ होय, ही वाणीबद्दलची भावना ऋग्वेदांतील एका सुंदर सूक्तांत व्यक्त झाली आहे.

ते सूक्त भारतीय साहित्याचें आद्य तत्त्वदर्शन करून देतें. तें सूक्त असें आहे:-- हे बृहस्पते, वस्तूंना नामे देण्याकरिता प्रथम वाणीला त्यांनी प्रेरणा केली. त्यांच्या मध्ये निरागस व श्रेष्ठ जें कांही होतें, हृदयांत जें प्रेमाने जतन करून ठेवलें होतें, तें त्यांनीं प्रकट केलें. (१) सुपाने सातू पाखडावे त्याप्रमाणे विचारवंत मनाच्या योगाने शोधन करून जेव्हां जेव्हां भाषा निर्माण करतात, तेव्हां तेव्हां मित्रांना मैत्रीची जाणीव होते; ज्ञानी लोकांच्या वाणींत खरोखर भद्र लक्ष्मीचा निधि असतो. (२) यज्ञाच्या योगाने वाग्देवतेचा मार्ग त्यांना सापडला. ऋषींच्यामध्ये प्रविष्ट झालेली ती वाग्देवता त्यांना सापडली तिचा अंगीकार करून ती पुष्कळ विभागांच्यामध्ये विस्तारली. सात पक्षी (सात छंद) तिला नेहमी गात असतात (३). एकाला दिसत असूनही ती दिसत नाही; एकाला ऐकता येत असूनही ती ऐकू येत नाही. सुंदर वस्त्र नेसलेल्या पत्नीने प्रेमांत येऊन आपली तनु अनावृत करून दाखवावी, त्याप्रमाणे ती एकाला आपलें स्वरूप प्रकट करून दाखविते (४). एखादा, तिच्या मैत्रींत, पान करून धुंद पडलेला असतो ! स्पर्धेमध्ये त्याची बरोबरी कोणी करू शकत नाही. एखादा निष्फळ मायेंत घोटाळत

असतो, फळपुष्परहित (वांझ) वाङ्मयाचें श्रवण करतो (५). जो मित्राला ओळखणाऱ्या मित्राचा त्याग करतो, त्याला भाषेचें भाग्य लाभत नाही. तो खरोखर जें ऐकतो तें सर्व निरर्थक ऐकत असतो; त्याला सुकृताचा पंथ ज्ञात होत नाही (६). डोळे आणि कान सारखे असूनही मनाच्या वेगामध्ये वाङ्मयभक्तांत समता नसते, कांही डोह खांद्यापर्यंत व तोंडापर्यंत खोल असतात आणि कांही जेमतेम स्नानास उपयोगी पडतात (७). हृदयाने निर्माण केलेल्या मानसिक प्रगतीच्या योगाने वाङ्मयभक्त ब्राह्मण भक्ति करीत असतात; त्यांच्यापैकीं कित्येक ज्ञानांत अगदी मागें पडतात आणि कांही सहज प्रगति करीत असतात (८). जे अलीकडे नाहीत व पलीकडे नाहीत ते ब्राह्मणही नव्हेत व सोमयाजीही नव्हेत; ते अडाणी मलिन भाषेचा अंगीकार करून नागरठे बनतात (९) सभेमध्ये शूर असलेला यशस्वी मित्र आल्यावर सर्व वाङ्मयभक्त आनंदित होतात. तो कल्मष धुऊन टाकतो; वैभव आणतो; आणि स्पर्धेला तयार राहतो (१०). एक जण कवितांचे सामर्थ्य वाढवीत असतो, एक जण गायत्रसाम कवितेवर गात असतो, एक ब्राह्मण (ज्ञानी) प्रसंगोचित ज्ञान सांगत असतो. आणि एक यज्ञाचा विस्तार करीत असतो (११).

या सूक्तांत वैदिक काळांतील वाङ्मयीन जीवन प्रतिबिंबित झालें आहे. याच वातावरणात, ब्रह्म म्हणजे विश्वशक्तींचें स्तोत्र अद्भुत सामर्थ्याने भरलेलें आहे, तेंच विश्वशक्तीचेंही जीवनभूत असलेलें तत्त्व आहे, अशी भावना ऋषींच्या मनांत भिनली होती. यांतूनच ' ब्रह्मन् ' शब्दाचा तात्त्विक, गहन व व्यापक अर्थ परिणत झाला. ऋग्वेदाची ही पार्श्वभूमि, या परिणतीस पूर्णपणे कारण आहे. ही परिणतीची दिशा त्या शब्दाला ऋग्वेदांतच प्राप्त झाली होती. ' सर्व देव ऋचेच्या अक्षरांत बसले आहेत ' (१।१६४।३९); हें वाक्य या दिशेचें सूचक आहे.

उपनिषदांत उदय पावलेल्या ब्रह्मविचाराचा उषःकाल अथर्ववेदांत प्रथम दिसू लागतो. देवांच्यामध्ये श्रेष्ठ देव ' ब्रह्मा ' या संज्ञेने निर्दिष्ट करण्याची प्रथा ऋग्वेदांतच सुरू झाली (९।९६।६) देवांचा पिता प्रजापति हाच ब्रह्मा होय. प्रजापतीपासूनच सृष्टि उत्पन्न झाली, प्रजापति हाच सृष्टिरूप बनला, असें सर्व यजुर्वेदांमध्ये आणि ब्राह्मणग्रंथामध्ये वारंवार म्हटलें आहे. परंतु प्रजापतीचा वाचक ' ब्रह्म ' शब्द पुंलिंगी आहे. नपुंसकलिंगी ब्रह्म शब्द उपनिषदांतील अंतिम सत्याचा निर्देश करतो. अथर्ववेदांत नपुंसकलिंगी ब्रह्म शब्दानेच अंतिम सत्याचा निर्देश केला आहे, म्हणून नपुंसकलिंगी ब्रह्म शब्दाच्याच अर्थाचा इतिहास तपासणे अधिक युक्त आहे. ' ब्रह्म ' शब्द वेद याअर्थी ऋग्वेदांतच रूढ

झाला, कारण ब्रह्मचारिन् हा शब्द वेदाध्ययन करणारा याअर्थी ऋग्वेदांत आला आहे (१०।१०९।५). अथर्ववेदांत ब्रह्मचारि-सूक्त आहे, त्यांत म्हटलें आहे कीं ब्रह्मचारी तेजस्वी ब्रह्मास धारण करतो, त्या ब्रह्मांत सर्व देव भरले आहेत (११।५।२४). ब्रह्मचारिसूक्तांत ब्रह्मचारी म्हणून सूर्याचें रूपक सांगितलें आहे. " सूर्य हा तपस्वी ब्रह्मचारी असून ब्रह्मचर्याच्या तपाने तो विश्वाचें धारण करतो. " अशी ती कल्पना आहे. तपाचा आणि ब्रह्माचा संबंध ब्रह्मचर्य-व्रतांत असतो, म्हणून तपच ब्रह्म होय, असें तैत्तिरीय उपनिषदांत म्हटलें आहे. वेदाध्ययनास ब्रह्मयज्ञ ही संज्ञा ब्राह्मणकाळीच आली होती (शतपथ ब्राह्मण ११।५।७). अथर्ववेदांतील ब्रह्मचारी-सूक्तांतील ब्रह्मचारी तपाने जगाचें रक्षण करतो व त्याचा स्वतःचा जन्म ब्रह्मांतूनच झाला आहे. वेदरूप ब्रह्म ही विश्वजनक शक्ति आहे, ही गोष्ट प्रथम स्पष्ट रूपाने येथे द्योतित केली आहे. वेदरूप ब्रह्म विश्वाच्या उत्पत्तिस्थितिलयांचें कारण आहे, अशी कल्पना तैत्तिरीय ब्राह्मणात वैश्व-सृजचयनांत सांगितली आहे :— " चारही दिशा चार वेदांच्या आहेत; सूर्याची गति वेदत्रयीवर अवलंबून आहे सर्व मूर्ति ऋचांच्या पासून जन्मतात, सर्व गति यजुर्वेदामुळे निर्माण होते; सर्व तेज सामरूप आहे. तात्पर्य हें सर्व ब्रह्मानेच निर्माण केले आहे (३।१२।९). " ही वेदरूप शक्ति विश्वशक्ति आहे, अशी कल्पना उत्पन्न झाल्यावर नपुंसकलिंगी ब्रह्म शब्द विश्व-शक्तीचा बोधक झाला. त्यास ' प्रथमज ' म्हणजे प्रथम अस्तित्वांत आलेलें असें म्हणू लागले. ' प्रथमज ' ब्रह्मासंबंधी अथर्ववेदांत व यजुर्वेदात वारंवार आलेला मंत्र सांगतो कीं — ' प्रथम समोर उत्पन्न होणारें ब्रह्म सुंदर रूपें प्रकट करतें, अंतरिक्षांतील विविध दृश्यें प्रकट करतें, सत् व असत् यांचें स्थान प्रकट करतें (अथर्ववेद ४।१।१). ' अथर्ववेदांत ब्रह्मास ज्येष्ठ हें विशेषण लावलें आहे. तेथे ज्येष्ठब्रह्मसूक्त विस्ताराने आलें आहे (१०।८). स्कंभ म्हणजे विश्वाचें नियंत्रण करणारी शक्ति, असा ब्रह्माचा निर्देश करून त्याचा महिमा सविस्तर वर्णिला आहे (१०।७). अध्यात्मविद्येच्या इतिहासांत अथर्ववेदांतील चार सूक्तें (१०।२, ७,८;११।८) उपनिषदांची प्रस्तावना या दृष्टीने अत्यंत महत्त्वाचीं आहेत. याशिवाय कालसूक्त, कामसूक्त व प्राणसूक्त हीं सुद्धा तत्त्वज्ञानदृष्ट्या कमी महत्त्वाचीं नाहीत. काश्मीरी अथर्ववेदाच्या पैप्पलाद शाखेच्या संहितेंत एक अधिक ब्रह्मसूक्त (८।९) आम्हांस सापडलें आहे. या ब्रह्मसूक्तावर एक स्वतंत्र सूत्र (२।३।४३) बादरायणाच्या ब्रह्मसूत्रांत आहे. त्या सूत्राच्या शांकरभाष्यांत या अथर्ववेदीय ब्रह्मसूक्तांतील मंत्राचा उल्लेख केला आहे. दाश (कोळी), दास, कितव (जुगारी) इत्यादि सर्व ब्रह्मच आहेत, असें तेथे वर्णन आहे. हें ब्रह्मसूक्त आम्हां

पाठशुद्धि करून धर्मकोशाच्या उपनिषत्कांडांत (पृष्ठ २५१) प्रसिद्ध केलें आहे. हें ब्रह्मसूक्त सर्व विश्व ब्रह्म आहे, असें विस्ताराने वर्णन करून सांगतें. तात्पर्य उपनिषदांमधील सर्व महत्त्वाच्या ब्रह्मविषयक विचारांचीं मुख्य बीजें अथर्ववेदीय ब्रह्मसूक्तांच्यामध्ये प्रथम निर्दिष्ट केलेलीं आढळतात. (१) मनुष्यशरीर ब्रह्मपुर आहे; त्यांत ब्रह्म प्रविष्ट झालें आहे (१०।२, ११।८); (२) ब्रह्म हें स्कंभ म्हणजे सर्वांची नियंत्रक शक्ति आहे; (३) ब्रह्म हें सर्वांत ज्येष्ठ आहे. (१०।७, ८); आणि (४) ब्रह्म हेंच विश्वात्मक आहे (पैप्पलाद संहिता ८।९); हीं तीं चार बीजात्मक तत्त्वें होत. केनोपनिषदातील ब्रह्माचा यक्ष म्हणून उल्लेख अथर्ववेदावरून (१०।२।३२; १०।७।३८; १०।८।४३) घेतला आहे. हें तुलनात्मक अभ्यासाने निश्चित होतें. उपनिषदांच्याकडे अथर्ववेदाचें ऋण फार मोठें आहे, ही गोष्ट सूक्ष्म अभ्यासाच्या अंतीं निश्चित होते. ब्रह्म हें अंतिम सत्य आहे, या अथर्ववेदीय विचाराचा परिणाम ऐतरेय ब्राह्मण (४०। ५), शतपथ ब्राह्मण (१०।३।५; ११।२।३) व तैत्तिरीय ब्राह्मण (२।८।८।९ २।८।९।७) यांच्यावर ही खोल झालेला दिसून येतो. ऋग्वेदात (१०।८१।७) असा प्रश्न विचारला आहे कीं ज्याच्यापासून स्वर्ग व पृथ्वी निर्माण झाली, तें वन कोणतें व तो वृक्ष कोणता; याचें उत्तर तेथे स्पष्ट दिलें नाही तैत्तिरीय ब्राह्मणांत हाच प्रश्न याच शब्दांत उपस्थित करून त्याचें उत्तर दिलें आहे, तें असें— "तें वन व तो वृक्ष म्हणजे ब्रह्म होय; स्वर्ग व पृथ्वी त्याच्यापासून तासून तयार केली; वस्तूंचें धारण आणि नियंत्रण तें ब्रह्मच करतें; विचारवंतानो हें उत्तर मी विचार करून देत आहें (२।८।९।७)."

(१) सर्व कर्मांचें प्रेरक तत्त्व (२) सर्वांची अस्तित्वरूप एकता आणि (३) स्वयंसिद्ध द्रष्टा असा त्रिविध भावार्थ आत्म-शब्दाने व्यक्त होतो. ब्रह्म-शब्दाने यापेक्षा किंचित् भिन्न छटा असलेला भावार्थ व्यंजित होतो. उत्साह, स्फूर्ति, आनंद, स्वयंसंवेद्य अपरंपार आश्चर्यमय सामर्थ्य आणि स्वातंत्र्य हा ब्रह्म-शब्दाचा भावार्थ आहे. स्वयंभू सर्वात्मक चैतन्यशक्ति हें त्याचें लक्षण आहे. या लक्षणांमुळेच ब्रह्मच आत्मा होय, या निर्णयास वेद येऊन पोहोंचले. सर्वव्यापिता किंवा विभुत्व हा त्याचा व्युत्पत्त्यर्थ आहे, म्हणून छांदोग्य उपनिषदांत 'भूमा' म्हणजे महान् हें त्या तत्त्वास नाव दिलें. ब्रह्म-शब्दाच्या व्युत्पत्त्यर्थावरूनच 'भूमा' ही संज्ञा प्राप्त झाली. आनंदमय उत्साहमय विश्वशक्ति हा अर्थ, ऋग्वेदांत स्तोत्रांचें जें माहात्म्य सांगितलें आहे, त्यावरून निष्पन्न झाला. उपनिषदांत (१) शाश्वत स्वयंभु विश्वशक्ति (२) स्वतंत्र व संपूर्ण असें आध्यात्मिक प्रेरक तत्त्व व (३) आनंदाचें चेतन स्वयंपूर्ण सर्वस्व, असा ब्रह्मशब्दाचा भावार्थ आहे.

केनोपनिषदांत या भावार्थाचे पहिले दोन भाग आले आहेत, आणि बृहदारण्यकोपनिषदांत व तैत्तिरीय उपनिषदांत ब्रह्माचा चिन्मय आनंदरूप तिसरा भाग आला आहे.

तार्किक बुद्धीचा प्रथम आविष्कार उपनिषदांत--

आत्मविषयक किंवा ब्रह्मविषयक विचारांची ऐतिहासिक परिणति व मथितार्थ आतापर्यंत थोडक्यांत सांगितला. भारतीयांच्या बौद्धिक संस्कृतीच्या विकासाचा हा पाया आहे, कारण तत्त्वज्ञानाचा खोल परिणाम सर्व विद्यांच्यावर होत असतो, म्हणून त्यास पराविद्या असें उपनिषदांनी म्हटलें आहे. ही पराविद्या केवळ प्रतिभात्मक स्फूर्तीतून जन्मली नाही, त्यांत तर्कात्मक साधक बाधक विवेचन गर्भित आहे. त्याशिवाय खऱ्याखुऱ्या अर्थी तत्त्वज्ञान ही पदवी कोणत्याही विचाराला प्राप्तच होऊ शकत नाही. ही मति तर्काने प्राप्त होण्यासारखी नाही, असें कठोपनिषदांत जरी सांगितलेलें असलें तरी त्याला अलंकारिक अर्थानेच मान्यता द्यावी लागते. संगतिपूर्ण व व्यवस्थित विचार (अथवा बोध) म्हणजे तर्क होय. तर्काचा हा जो मुख्य अर्थ आहे; त्या दृष्टीने बुद्धीचें सर्व स्वरूप तर्कात्मक आहे, हेंच निश्चित होतें. क्षर व अक्षर, नित्य व अनित्य, श्रेय व प्रेय, धर्म व अधर्म, सत्य व असत्य, सत् व असत्, भूमा व अल्प, चेतन व अचेतन, जीवात्मा, व परमात्मा, माया व ब्रह्म, या तऱ्हेचें वैचारिक विभजन हें तर्कबुद्धीचेंच कार्य आहे. विश्व कसें व कशाचे निर्माण झालें? प्रारंभीं काय होतें? मनाची व इंद्रियांची प्रेरणा कोठून येते? इत्यादि मूळभूत प्रश्न हा तर्कबुद्धीचाच व्यापार आहे. 'नाम, रूप व कर्म म्हणजेच विश्व' अशा प्रकारची विश्वाची व्याख्या तार्किक बुद्धीच्या परिणतीची साक्ष देते, म्हणून कठोपनिषदांतील तर्कखण्डनांत तर्क हा शब्द मर्यादित अर्थाने वापरला आहे, असेंच म्हणावें लागतें बादरायणाचीं ब्रह्मसूत्रें व आचार्यांचीं भाष्यें या संपूर्णपणे तार्किक रचना आहेत; म्हणून कठोपनिषदांतील तर्क शब्द केवळ अनुमानात्मक बुद्धि याच अर्थी मानला पाहिजे. केवळ अनुमानाने सत्याचें आकलन होत नाही, असाच कठोपनिषदाचा अभिप्राय आहे. ब्रह्मसूत्रांवरील शांकरभाष्यांत तर्क अप्रतिष्ठ आहे, या विधानाचा अर्थ करताना शंकराचार्यांनी तर्क याचा अनुमान असा अर्थ केला आहे, परंतु तर्क शब्दाचा एक व्यापक अर्थ आहे, तो म्हणजे ज्ञान निर्माण करणारी प्रमाणव्यवस्था होय. प्रमाणव्यवस्थेशिवाय ज्ञान उत्पन्न होणे अशक्य आहे. त्याचप्रमाणे ज्ञानाची अंतर्गत रचना ही तर्कात्मकच असते, म्हणून तार्किक बुद्धीचा व्यापक अर्थाने अव्हेर करणे अयुक्त आहे. त्यांत अप्रामाणिकपणा किंवा आत्मवंचना भरलेली असते.

छांदोग्य उपनिषदांतील सहावा अध्याय हा तार्किक बुद्धीचें एक सुंदर प्रतीक आहे. ' तत्त्वमसि ' हा सिद्धान्त प्रथम तेथे सांगितला आहे. प्रयोगयुक्त तार्किक संशोधनाचा प्रथम उगम तेथे सापडतो. शास्त्रीय नियम किंवा सिद्धान्त याचें ' व्यापकता ' हें मुख्य लक्षण आहे अनेक उदाहरणांना किंवा घटनांना सर्वत्र लागू पडणे, हा शास्त्रीय नियमांचा मुख्य स्वभाव असतो, म्हणूनच त्यास नियम म्हणतात. जें एक जाणलें असता बाकीचें न जाणलेलें किंवा न पाहिलेलें ज्ञात होतें तें काय आहे ? अशाच प्रश्नापासून या अध्यायांतील तत्त्वचर्चा सुरु झाली आहे. कार्यकारणभावाचा नियम कसा असतो, याचे अनेक सुंदर दृष्टांत यांत वापरले आहेत. मातीचा एक पदार्थ पाहिला म्हणजे मातीचे सर्व विकार पाहिल्यासारखे होतात; लोखंडाचा एक पदार्थ पाहिला म्हणजे सर्व लोखडी वस्तू पाहिल्यासारख्या होतात; असें येथे म्हटलें आहे. सर्व विश्व ज्या 'सत्' वस्तूचें बनलें आहे, त्याला हे दृष्टांत दिले आहेत. प्रयोगात्मक तर्कशास्त्राच्या दृष्टीने यांत वर्णिलेला उपवासाचा प्रयोग चांगला उद्‌बोधक आहे. या अध्यायांतील आचार्य उद्दालक आरुणीने आपल्या पुत्रास म्हणजे श्वेतकेतूस सांगितलें कीं, मन अन्नमय व प्राण आपोमय आहे; हा सिद्धांत पटविण्याकरिता आचार्याने पुत्रास सोळा दिवस संपूर्ण उपवास घातला. शेवटीं पुत्राला वेद आठवेनात, म्हणून सिद्ध झालें कीं ज्या अर्थी अन्नावाचून मन दुर्बल होतें आणि स्वकार्य करण्यास असमर्थ होतें, त्या अर्थी मन हें अन्नाच्या सूक्ष्म-रसाचें बनलेले आहे. पाणी न प्यायल्यास प्राण नष्ट होतो, म्हणून सोळा दिवसाच्या उपवासांत पाणी पिण्याची आज्ञा पुत्रास आचार्यांनी केली; त्यावरून हेंही सिद्ध झालें कीं प्राण आपोमय आहे. कार्यकारणभावाच्या तर्कशास्त्रीय नियमांच्यामध्ये सर्वांत मूलभूत असलेला एक नियम प्रथम याच अध्यायांत स्पष्ट शब्दांत मांडला आहे. हा नियम म्हणजे जगाच्या वैचारिक संपत्तींतील एक विशुद्ध रत्न आहे. हा नियम म्हणजे असतांतून सत् निर्माण होऊ शकत नाही; शून्यांतून कांहीच निष्पन्न होऊ शकत नाही; एका अस्तित्वांतूनच दुसरें अस्तित्व प्रादुर्भूत होतें. हा विचार आता सर्व मनुष्यजातीच्या बौद्धिक संस्कृतीचा एक महत्त्वाचा वारसा बनला आहे. उद्दालक आरुणीने हा विचार प्रथम मांडला.

तर्कशास्त्रीय संगतीने युक्त ग्रंथरचना—

उपनिषदांच्या नंतर षडंगें (शिक्षा–कल्प–व्याकरण–निरुक्त–छन्दस्–ज्योतिष) व भारतीय इतर विद्या विस्तार पावल्या. त्यांच्यांत तार्किक विवेचनपद्धति अनेक दृष्टींनी पूर्णत्वास पोंचली आहे. (१) व्याख्या (लक्षण) (२) वर्गीकरण व विभाग. (३) सामान्य व विशेष अशा स्वरूपांतील नियम (४) प्रमाणांची मांडणी

(५) पूर्वोत्तरपक्षात्मक चर्चा आणि (६) सिद्धान्त-प्रणयन ही दार्शनिक किंवा इतर पारिभाषिक विद्याच्या पद्धतीचीं मुख्यांगें आहेत. प्रतिपक्षाची मांडणी करून झाल्यावर स्वसिद्धांताचें समर्थन करणे ही गोष्ट या पद्धतीचा अत्यंत महत्त्वाचा भाग असतो. अनेक विरोधी किंवा अनुकूल मतांचा परामर्ष घेतल्याशिवाय सिद्धांत सिद्ध होत नाही, अशीच समजूत प्राचीन भारतीय पंडितांच्या ठिकाणीं होती. ईश्वर नाही, वेद प्रमाण नाहीत, अशा तऱ्हेचे नास्तिपक्षीय विचार मांडल्यावरच ईश्वर आहे, वेद प्रमाण आहेत, असे अस्तिपक्षीय विचार भारतीय तत्त्ववेत्त्यांनी माडले आहेत. वैचारिक विरोध ही विचारवाढीची प्रवर्तक शक्ति आहे, अशी जाणीव प्राचीन भारतीयांच्या ठिकाणीं होती. नास्तिक हा दावेदार म्हणून नष्ट न करता खेळगडी म्हणून वैचारिक क्रीडांगणांत सामील करून घ्यावयाचा, असा या विद्याविषयक बौद्धिक संस्कृतीचा बाणा होता. त्यामुळे देहलीदीप-न्याय लागू पडतील असे सुंदर नियम त्यांना सुचले. देहली-दीप म्हणजे उंबरठ्यांत लावलेला दीप, तो गृहाचा अंतर्भाग आणि बाहेरचा मार्ग या दोघांनाही प्रकाशित करतो; त्याप्रमाणे अनेक बाजूंनी प्रश्नांचा उलगडा करणारे सिद्धान्त त्याना सापडले. सुटसुटीत अल्पाक्षर संदेहशून्य विश्वतोमुख अशी निर्दोष लक्षणें करण्यांत त्यांचा हातखंडा होता. सूत्रबद्ध रचना निर्माण करून मोठमोठया ग्रंथराशी त्यांनी अटविल्या आणि ज्ञानसमुद्र अगस्तीप्रमाणे ओंजळभर सूत्रग्रंथात समाविष्ट केले.

कल्पसूत्रें, पूर्वमीमांसा व उत्तरमीमांसा--

श्रौतसूत्रें, गृह्यसूत्रें व धर्मसूत्रें या त्रिविध वाङ्मयास कल्पसूत्र असें म्हणतात. त्यांपैकीं श्रौतसूत्रें हीं दोन कारणास्तव उत्पन्न झालीं. एक कारण असें कीं यज्ञविद्येचे विधान सांगणारे ब्राह्मणग्रंथ व्यवस्थित व सुसंगत रीतीने यज्ञप्रयोगाची माडणी करीत नाहीत, त्यांत विधीच्या भागांची प्रशंसा करण्याकरिता व निषेध्याची अप्रशस्तता दाखविण्याकरिता कथात्मक प्रशंसात्मक किंवा निंदात्मक वर्णनें पाल्हाळितपणे केलेली असतात, कंटाळवाणी पुनरुक्ति असते, कांही ठिकाणीं तर असार व निरुपयोगी शब्दजंजाल आणि असंभवनीय व पोरकट अतिशयोक्ति सुद्धा असते. म्हणून वैदिक आचार्यांनी ब्राह्मणग्रंथातील उपयुक्त असा संगतवार यज्ञप्रयोग निवडून काढला व कल्पसूत्रें बनविलीं. कल्पसूत्रें बनविण्याचें दुसरें कारण असें कीं, प्रत्येक वेदाच्या लहान मोठया शाखोपशाखा वाढल्या होत्या. एकाच यज्ञाशी संबद्ध अशीं कर्मस्वरूपें भिन्न भिन्न शाखांत पसरलीं होतीं. कांही कर्मस्वरूपें विरोधी असत, काही अविरोधी असत. याज्ञिक धर्मसंस्थेला विनाकारण विरोधी किंवा विचित्र फाटे फुटू लागले होते. याकरिता सर्व वेद-शाखांचा

समन्वय करून वैकल्पिक किंवा समुच्चित स्वरूपांत कर्मप्रयोग ग्रथन करण्याचें कार्य कल्पसूत्रकारांनीं केलें. कल्पसूत्रकारांनीं वेदांची संगति लावण्याचें शास्त्र जन्माला आणण्याची पूर्व तयारी केली. तर्कशास्त्राच्या इतिहासांत ह्या ग्रंथसंगतीच्या शास्त्राचा जन्म अत्यंत महत्त्वाची घटना होय. वाक्यविचारावर तर्कशास्त्राचा संसार उभारला जातो. वेदवाक्य-संगतीचा विचार करणाऱ्या शास्त्रास मीमांसा असें म्हणतात.

कल्पसूत्रें रचण्याच्या प्रयत्नांतून पूर्वमीमांसा अस्तित्वांत आली. पूर्वमीमांसा व उत्तरमीमांसा या दोन विद्यांचा वैदिक धर्माशीं अत्यंत निकटचा संबंध आहे. जैमिनिप्रणीत पूर्वमीमांसेंत तत्त्वज्ञानाचा अंश फार थोडा आहे. कर्मकांडाशीं संबद्ध वेदांचा अर्थ कसा निर्णीत करावा, यासंबंधीं सूक्ष्म नियमांची सविस्तर मांडणी जैमिनीच्या पूर्वमीमांसेंत केली आहे. हे नियम ब्राह्मणकालापासून बनत आले. सूत्रकाळाच्या शेवटी स्वतंत्र विद्या म्हणून ती अस्तित्वांत आली. पूर्वमीमांसेंतील नियम केवळ कर्मकांडाशीं संबद्ध असले तरी उत्तरमीमांसेंत आणि अन्य दार्शनिक व वैज्ञानिक विद्यांच्यामध्ये त्यांचा संबंध फार खोल आहे. इसवी सनाच्या पांचव्या शतकाच्या सुमारास झालेल्या आचार्य शबर स्वामीचें भाष्य पूर्वमीमांसेच्या सूत्रावर उपलब्ध आहे. पूर्वमीमांसेंत तत्त्वज्ञान व प्रमाणविद्या यांची सविस्तर स्वतंत्र मांडणी कुमारिलभट्टाने केली. शबर स्वामींनी या गोष्टीचा अत्यंत अल्प उपक्रम केला होता. त्याला महान् दर्शनविद्येचें स्वरूप कुमारिल भट्टाने व प्रभाकर-संप्रदायाने दिलें. कुमारिल भट्टाने बौद्धधर्माच्या विचारसरणीशीं विशेषतः तत्त्वज्ञानाशीं सामना देण्याकरिता पूर्वमीमांसेला तत्त्वदर्शन हें स्वरूप दिलें. कुमारिलभट्ट दक्षिणभारतीय होते, त्यांना द्रविडभाषा येत होत्या.

उपनिषद्रूप वेदांच्या अर्थाची मीमांसा करून त्यांतील विचार-कुसुमांचे व्यवस्थित ग्रथन करण्याकरिता बादरायण मुनीने ब्रह्मसूत्रें लिहिलीं, यास उत्तरमीमांसा म्हणतात. इसवी सनाच्या आठव्या शतकांत आद्य शंकराचार्य झाले. त्यांनी त्यावर विस्तृत गंभीर व प्रसन्न भाष्य लिहिलें. या भाष्यामुळे या सूत्रांचा अर्थ समजू शकतो. हिंदुस्थानांतील इतर मोठमोठे वेदान्तसंप्रदाय याच ब्रह्मसूत्रावर लिहिलेल्या भिन्न भिन्न भाष्यांतून प्रादुर्भूत झाले. शंकर रामानुज भास्कर निंबार्क मध्व वल्लभ श्रीकंठ श्रीकर विज्ञानभिक्षु व बलदेव या दहा आचार्यांचीं स्वमत-प्रतिपादक भाष्यें ब्रह्मसूत्रावर सापडतात. मतभेदाच्या दृष्टीने हीं भाष्यें महत्त्वाचीं आहेत. रामानुज (इ. स. ११७५–१२५०), मध्व (इ. स. ११९७–१२७६) व वल्लभ (इ. स. १४७८–१५३०). यांचीं भाष्यें शंकराचार्यांच्या भाष्याइतकींच प्रसिद्ध आहेत. रामानुज मध्व वल्लभ व बलदेव यांचीं भाष्यें

वैष्णव भक्ति-संप्रदायाचीं आहेत व श्रीकंठ आणि श्रीकर यांचीं भाष्यें शैव संप्रदायाचीं आहेत.

वैदिक लोकांत यज्ञसंस्थेच्या अंगाने ब्रह्मवादी उत्पन्न झाले. त्यांनी वैदिक-धर्माच्या कल्पनांची व एकंदर धार्मिक संस्कृतीची मीमांसा सुरू केली. पाणिनीय व्याकरणाप्रमाणे मीमांसा हा शब्द 'पूजित विचार' या अर्थी आहे. हा शब्द वेदात प्रश्नोत्तररूप किंवा संशोधनरूप चर्चा याअर्थी योजलेला आढळतो. ब्रह्मवादी माणसांनी षडंगें निर्मिली, उपनिषदें आणि मीमांसादि दर्शनें ब्रह्मवाद्यांनीच तयार केलीं. उत्तरमीमांसा उपनिषदांची संगति लावून निष्कर्ष सांगते. परंतु उपनिषत्कालांतच वैदिक ब्रह्मवाद्यांनी तत्त्वविचारांत आणखी एक मोठी आघाडी मारली, त्यामुळे साख्यदर्शन अस्तित्वांत आलें.

सांख्य दर्शनाचा उदय--

पुरुष व प्रकृति अशीं दोन मूळ तत्त्वें सांख्यदर्शनाच्या प्रथम-आचार्याने सांगितलीं. परंतु पुरुष हा आत्मवाचक शब्द वेदांच्या परंपरेंत तत्त्वज्ञानदृष्ट्या अत्यंत प्रौढ अर्थाने संपन्न झाला होता. छांदोग्य उपनिषदांत 'परं ज्योतिः' हें त्याचें उच्चतम स्वरूप सांगितलें आहे. बृहदारण्यक उपनिषदात आत्मज्योति किंवा स्वयं ज्योति पुरुष वर्णिला आहे, तो असंग म्हणजे संगरहित व केवळ द्रष्टा म्हणून तेथे वर्णिला आहे. सांख्यदर्शनात, कमलपत्राप्रमाणे अलिप्त संगरहित द्रष्टा, असें पुरुषाचें वर्णन आहे; म्हणून सांख्यदर्शन वैदिक विचारसरणीचें एक परिणत रूप होय, असें निश्चित होतें.

सांख्यदर्शनांतील पुरुष अविकारी आहे, त्याच्या शुद्ध स्वरूपांत वास्तविक बदल होत नाही म्हणून दृश्य सृष्टि आणि शरीर यांची उत्पत्ति पुरुषापासून होते, असें मानता येत नाहीः असें हें दर्शन सांगतें. असंग व अविकृत असें पुरुषाचें स्वरूप उपनिषदानीच सांगितलें आणि तोच सृष्टि व शरीर या रूपानें परिणत किंवा विकसित होतो, असेंही उपनिषदानीच सांगितले, ही विसंगति दिसते. या विसंगतींतून बाहेर पडण्याकरिता विश्वाचें किंवा शरीराचें मूलद्रव्य भिन्न असलें पाहिजे, अशा तर्कावर भर देऊन आत्मतत्त्वाहून पृथक् प्रकृतिसंज्ञक विश्वाचें मूलद्रव्य सांख्याचार्यांनी परिगणित केलें. विश्वाचीं विविध मूलतत्त्वें मोजण्यास त्यांनी सुरवात केली. उपनिषदें संख्यारहित एकाच तत्त्वाप्रत येऊन पोचलीं होतीं. सांख्यांनी पृथक्करण सुरू केल्यामुळे त्यांना मोजण्याची आवश्यकता वाटली. संख्या म्हणजे गणना, यावरून सांख्य शब्द बनला आहे.

तैत्तिरीय उपनिषदातील ब्रह्माच्या व्याख्येवरून प्रकृतीची कल्पना सांख्यांना सुचली. ज्याच्यापासून हीं भूतें उत्पन्न होतात, ज्याच्यांत राहून ज्याच्यामुळे

जगतात व ज्याच्यांत शेवटीं विलीन होतात, तें ब्रह्म होय, अशी ब्रह्माची व्याख्या तेथे सांगितली आहे. भगवद्गीतेच्या काळीं जें सांख्यदर्शन होतें, त्यांत ब्रह्म शब्द 'प्रकृति' या अर्थीं असावा, असें अनुमान आचार्य वि. प्र. लिमये यांनी मांडलें आहे. त्यास भगवद्गीतेंत अनेक प्रमाणें आहेत. उदाहरणार्थः- क्षेत्र व क्षेत्रज्ञ यांच्या संयोगाची चर्चा करीत असता भगवद्गीतेंत (१४।३,४) म्हटलें आहे की-मी बीजप्रद पिता असून मी महत्-ब्रह्माच्या ठिकाणीं गर्भधारणा करतो. प्रकृति म्हणजेच ब्रह्म होय; असा उपनिषदातील ब्रह्मवादाचा अर्थ सांगणारे सांख्य-दर्शनकार बादरायणाच्या ब्रह्मसूत्राच्या रचनेच्या काळीं विद्यमान होते, ही गोष्ट ब्रह्मसूत्रें व त्यावरील शांकरभाष्य यावरून सिद्ध होते. शंकराचार्यांच्या मतें ब्रह्मसूत्रकाराचे मुख्य प्रतिवादी सांख्यदर्शनकार होते; म्हणून शंकराचार्य म्हणतात कीं प्रधानमल्लनिबर्हणन्यायाने, म्हणजे मुख्य मल्लाचा निकाल लावला म्हणजे इतर दुय्यम मल्लाचा निकाल लावण्याची जरूरी पडत नाही या नियमा-प्रमाणे, सांख्यदर्शनाचा परिहार केला म्हणजे इतर वादांचाही परिहार झाल्या-सारखा होतो. उपनिषदातील ब्रह्मशब्दाचा 'प्रकृति' असाच अर्थ करून उपनिषदा-तून सांख्यदर्शनाचा सिद्धान्त प्राचीन कालचे सांख्यवादी काढीत होते, असें ब्रह्म-सूत्रभाष्यावरून (ब्रह्मसूत्र १।१।५-११) निश्चित होतें. ब्रह्मसूत्र-कालानंतर झालेल्या सांख्यदर्शनात उपनिषदांतून किंवा वेदातून सांख्यदर्शनास अनुकूल अर्थ काढणारी परंपरा मागे पडली.

अथर्ववेदसंहितेच्या काळांतच सांख्यदर्शन प्रादुर्भूत झालें. कारण अथर्ववेदां-तील एका ब्रह्मसूक्तांत (१०।८।४३) असें म्हटलें आहे कीं "त्रिगुणानी आवृत नवद्वार पुंडरीक (कमल) आहे. त्यांत जें मूर्तिमंत यक्षरूप आहे त्यास ब्रह्मवे-त्त्यांनी जाणलें." या वाक्यांत नवद्वार पुंडरीक म्हणजे मानव शरीर अथवा मानवी हृदय होय. तें त्रिगुणानी झाकले आहे, म्हणून त्यांतील यक्षरूप आत्म्याला ब्रह्मवेत्ते शोधून काढतात, असा भावार्थ आहे. सत्त्व रज व तम हे शब्दही अथर्ववेदांत आढळतात. कठ श्वेताश्वतर प्रश्न व मैत्रायणी या प्राचीन उपनिष-दांवर सांख्यदर्शनाचा खोल परिणाम झालेला दिसतो. उपनिषदांच्या नंतरच्या कालांतील भारतीयांच्या प्रधान विचारसरणींत सांख्यदर्शनाने अढळ पद मिळ-विलें. वेदान्त व सांख्य यांचा संगम करून दार्शनिक विचारसरणी वैदिक भारती-यांनी निर्माण केली होती. महाभारत भगवद्गीता पुराणें व मनुसंहिता यांच्या-तील तत्त्वज्ञान हें सांख्य आणि वेदान्त यांच्या समन्वयाने बनलें आहे. बुद्ध आणि जिन मुनि याचे विचार देखील सांख्य तत्त्वज्ञानाच्या वातावरणांत वाढले. सांख्यांची व्यवस्थित विचारपद्धति इ. स. पूर्व ८००-५५० या सुमारास अस्ति-

त्वांत आली असावी. इ. स. पूर्वींच हिंदुस्थानच्या सरहद्दीच्या बाहेर सांख्य-विचार पसरला होता. इ. स. पूर्व दुसऱ्या शतकांत एक मार्मिक सांख्य-दृष्टांत चिनी वाङ्मयांत वापरलेला सापडतो; त्यास अंधपंगुन्याय म्हणतात. अंधळ्याच्या पाठीवर डोळस पांगळा माणूस बसून प्रवास करतो, त्याप्रमाणे अचेतन प्रकृतितत्त्वाच्या सहकार्याने चैतन्यरूप पुरुष संसार-यात्रा करीत असतो, असें सांख्य दर्शनांत सांगितले आहे.

सांख्यदर्शनाचा कपिलप्रणीत ग्रंथ विद्यमान नाही. सांख्यदर्शनाचे अतिप्राचीन ग्रंथ नष्ट झाले. इ. स. २५० पूर्वी निर्माण झालेला सांख्यकारिका हा ईश्वरकृष्ण प्रणीत ग्रंथ अजून विद्यमान आहे. या ग्रंथावर तिसऱ्या शतकांत झालेल्या बुद्ध-धर्मीय वसुबंधुनामक पंडिताच्या वेळीं एक टीका अस्तित्वांत होती. तिचें चिनी-भाषेंत इ. स. सहाव्या शतकांत भाषांतर झालेले सापडतें. फ्रेंच संस्कृत पंडित ऑगस्ट बार्थ् म्हणतो कीं सांख्यकारिका हा निबंध भारतीयांच्या तत्त्वज्ञान-वाङ्मयांतील एक सुंदर मोती आहे. सांख्यकारिकेवर वाचस्पतिमिश्रांची टीका सगळ्या टीकांच्यामध्ये उत्कृष्ट आहे. सांख्यदर्शन शुद्ध बुद्धिप्रामाण्यावर आधार-लेलें दर्शन आहे. शब्दप्रामाण्याच्या किंवा श्रद्धेच्या आधाराने कोणतेंही तत्त्व हें दर्शन सिद्ध करीत नाही.

योगदर्शन व त्याची मानसशास्त्रदृष्ट्या महती—

सांख्यदर्शनाशीं संबद्ध दुसरें दर्शन म्हणजे योगदर्शन होय. योगदर्शनांतील मूळ विचारसरणी वेदपूर्व-कालापासून प्रवृत्त झाली आहे. योग-शब्दाचा मूळचा व्युत्पत्यर्थ जुंपणे असा आहे. सैरावैरा पळणाऱ्या नैसर्गिक स्थितींतल्या जनावरांना माणसाळून रथाला किंवा गाडीला ज्याप्रमाणे जुंपतात, त्याप्रमाणें मनाला व इंद्रि-यांना योग्य मार्गाने नेण्याकरिता ताब्यांत ठेवणे, वळण देणे, यास योग हा शब्द लावला. मनाला आवरून एकाच तत्त्वावर किंवा कर्मावर केंद्रित करणे, यास योग ही संज्ञा पडली. योगशास्त्रांतील क्रिया, मुख्यतः मन, श्वास व शरीर यांना संयमित करून चित्ताला विशिष्ट ध्येयावर एकाग्र करण्या-करिता सांगितल्या आहेत. दिव्यशक्ति व दिव्यज्ञान प्राप्त करून घेणे, हा योगाचा मुख्य उद्देश आहे.

धार्मिक साधु व जादूगार यांच्यांत ज्यावेळीं फरक मानत नव्हते, अशा वेद-पूर्व-कालापासून योगक्रियांचा प्रारंभ झाला आहे. सिंध-प्रांतांतील प्राचीन संस्कृ-तीच्या अवशेषांत योगस्थ पशुपति शिवाची मूर्ति सापडली आहे; यावरून योगाची अतिप्राचीनता निश्चित करता येते. बुद्धधर्मांत व जैनधर्मांत प्रारंभापासूनच योगक्रियेस महत्त्व आलें आहे. भारतीयांच्या सर्व वैराग्यसंप्रदायांत योगास महत्त्व

आहे. इंद्रियें व मन यांच्या संयमास संपूर्ण प्राधान्य योगविद्या देतें; नैतिक तत्त्वाची वास्तविक भूमिका योगसंप्रदायाने दृढ केली आहे. वैराग्यवाद्यांच्या नीतिशास्त्राचाच अंमल सर्व धर्मसंस्थांवर हजारों वर्षें चालू आहे; याचें मूळ योगविद्या होय. ईश्वरावर चित्त संपूर्ण एकाग्र झाल्याशिवाय त्याची कृपा होत नाही, किंवा साक्षात्कारही होत नाही; व सांसारिक विषयवासना जिंकणे त्याकरिता आवश्यक आहे. योगविद्येचा मनोविजय हाच मुख्य विषय आहे, म्हणून हिंदी धर्मसंस्थेंत योगाला श्रेष्ठ स्थान प्राप्त झालें. मानवी आत्म्यांतील दोष व अपूर्णता नसलेला, क्लेश कर्मविपाक आणि मलिन संस्कार यांचा स्पर्श नसलेला सर्वज्ञ गुरु म्हणजे ईश्वर होय; असें पतंजलीच्या योगसूत्रांत म्हटलें आहे. परंतु ही गोष्ट ध्यानांत ठेवली पाहिजे कीं ईश्वरभक्ति हा क्रियायोगांतील एक अंश आहे. ईश्वरकल्पनेवाचूनही योगविद्या संभवते, तशी निरीश्वर सांख्यांनी व जैनबौद्धांनी मांडली आहे.

योगदर्शनाचीं सूत्रें पतंजलीने लिहिलीं आहेत असें म्हणतात. व्याकरणभाष्यकार पतंजलि व योगसूत्रकार हे एक आहेत कीं नाहीत, या संबंधी निर्णायक प्रमाण उपलब्ध नाही. योगसूत्रांतील विश्वविषयक तत्त्वज्ञान म्हणजे सांख्यदर्शनच होय. योगसूत्रावर व्यासभाष्य आहे व भाष्यावर वाचस्पतिमिश्रांची उत्तम टीका आहे. भाष्यकार व्यास म्हणजे महाभारतकार व्यास नव्हे. या व्यासांचा काळ इ. स. पांचव्या शतकाच्या सुमारास येतो. विज्ञानभिक्षु व भोजराज यांनीही सांख्यशास्त्रावर टीकाग्रंथ लिहिले आहेत. ‘ हठयोग ’ नांवाची स्वतंत्र शाखा कांही योग्यांनी निर्माण केली आहे. पातंजलयोगास ‘ राजयोग ’ म्हणतात.

मानसशास्त्रदृष्ट्या योगदर्शनाचें महत्त्व फार आहे. आधुनिक मानसशास्त्र व योगदर्शनांतील मानसशास्त्र यांच्यांत एक अत्यंत मूळभूत मतभेद आहे. आधुनिक मानसशास्त्र, काम इत्यादि मनोविकार किंवा वासना यासच मनाचें मूळभूत स्वाभाविक किंवा नैसर्गिक स्वरूप समजतात. सर्व मानवी प्रयत्न, विचार व उद्देश यांचा गाभा कामनामय किंवा काममय आहे. मनुष्याच्या सर्व जीवनव्यवहाराचा अर्थ समजण्यास संस्काररूपाने स्थित व अज्ञात असलेल्या किंवा अर्धवट ज्ञात असलेल्या वासनामय मनाचा शोध केला पाहिजे, असें ते सांगतात त्यांच्या मताचें सार असें आहेः– मनुष्यास शुद्ध सत्य ज्ञान होणे शक्य नाही किंवा शुद्ध आदर्शवादी उदात्त निर्मल जीवन जगता येणें शक्य नाही. कारण मनुष्याचें मन ज्ञात, अर्धज्ञात व अज्ञात अशा हीन कामनांच्या संस्कारांच्या बंधनांतून मुक्त होणे शक्य नाही. साधुत्व व सत्यनिष्ठा यांचें अधिष्ठान किंवा यांचा पाया अज्ञात पाशवी हीन वासनांनी भरलेला असतो. साधुत्व व

सत्यनिष्ठा हा केवळ बाह्य देखावा आहे. मानवी अंतरंगाचा स्वभाव इंद्रियांची हाव वा मांसविकार हाच आहे. अप्रत्यक्ष वा प्रत्यक्ष स्वरूपांत, पर्यायाने किंवा साक्षात्, या दैहिक लालसाच उदात्त व शुद्ध स्वरूपाचा देखावा निर्माण करतात, नाटकी आविर्भाव करीत असतात. हें मात्र खरें कीं मानवी संस्कृतीची उभारणी संयमाशिवाय होऊं शकत नाही. परंतु संयमाच्या योगाने वासना दबतात, नष्ट होत नाहीत; केवळ परिस्थितीस जुळतील अशीं रूपें त्या धारण करतात व विकृत वा अशुद्ध रूपांत मनाच्या अज्ञ दालनांत राहून कार्य करीत असतात. त्या वासनांना उदात्त रूप धारण करणे जेव्हां शक्य होत नाही तेव्हां मानसिक व्यथांच्या रूपाने त्या बाहेर येतात. मानवी संस्कृतीचा फार मोठा भाग मनोविकृतीच्या प्रभावानेच उभारला आहे; कारण निरोगी मनःस्थिति दुर्लभ आहे; निरोगी मनाचा मनुष्य क्वचित् सापडतो.

योगविद्येचा मूलभूत सिद्धांत यापेक्षा भिन्न आहे. नैसर्गिक वासनांचेच सात्त्विक राजस व तामस असे तीन वर्ग सांख्य शास्त्राधारे पाडले आहेत. नैसर्गिक वासना हीन स्वरूपाच्याच असतात असें नाही. निर्मल जल, निरोगी मधुर अन्न, उत्साहकारक वातावरण या जशा नैसर्गिक गोष्टी आहेत त्याचप्रमाणे निर्मल उदार व गोड मनोवृत्ति सुद्धा नैसर्गिक आहेत. रज व तम हे जसे प्रकृतीचे दोन गुण आहेत, त्याचप्रमाणे सत्त्व हा तितकाच नैसर्गिक प्रकृतिगुण आहे. मनाची रचना प्रकृतीतील सत्त्वगुणाच्या उद्रेकामुळे झाली आहे व मनाचा शुद्ध अलिप्त साक्षी हा अंतर्यामी आहे. म्हणून नैसर्गिक सत्त्वगुणाच्या आश्रयाने राजस व तामस प्रवृत्तींना जिंकून मनाचें स्वाभाविक सात्त्विक रूप विकसित करता येतें व शुद्ध साक्षी प्रकट होऊ शकतो. संयमाचें कार्य विकारांना दडपणें हें नव्हे; दडपण्याला तात्पुरतें महत्त्व आहे. योगरूपी तपाने मनाचें सुवर्ण शुद्ध करावयाचें असतें. प्रखर भट्टींत घालून सुवर्णाचा स्वभाव बदलावयाचा नसतो; त्याचें वास्तविक स्वरूप आंगतुक उपाधींना जाळून प्रकट करावयाचें असतें. द्वेष, हिंसकवृत्ति, परस्वहरणाची प्रवृत्ति हे जसे नैसर्गिक मनोवृत्तीचे आविर्भाव आहेत, तसेच दया, अलोलुपता, सहानुभूति हे ही आहेत. साधुत्व व सत्यनिष्ठा हे उच्च संस्कृतीचे आविष्कार म्हणजे नैसर्गिक मनाचीच निर्दोष स्वाभाविक परिणति होय, असा योगविद्येचा निर्णय आहे.

सत्त्व प्रकाश किंवा जाणीव हें मनाचें स्वाभाविक स्वरूप आहे, असा योगविद्येचा सिद्धांत असल्यामुळे मनोवृत्तीचें वर्गीकरणही योगशास्त्रांत याच तत्वाप्रमाणे केलें आहे. प्रमाण विकल्प विपर्यय निद्रा व स्मृति अशा मनाच्या पाच प्रकारच्या वृत्ति सांगितल्या आहेत. सुखदुःखे किंवा इच्छाद्वेषादि विकार वृत्तींचीं

स्वरूपें होत. मनाचा व्यापार किंवा मानसिक अवस्था वृत्ति शब्दाने बोधित होतात. प्रमाण ही वृत्ति आहे: (१) प्रमाणवृत्ति म्हणजे सत्याचें आकलन करणारी किंवा सत्यानुरोधी असलेली मनोवृत्ति होय. ही वृत्ति मुख्यतः जागृतींत प्रभावी होते; म्हणून जागृतीतले व्यवहार पुष्कळ प्रमाणांत यशस्वी होऊ शकतात. (२) विकल्प म्हणजे विचाराच्या सोयीकरिता भाषेने निर्माण केलेले भेदाचे संकेत होत उदाहरणार्थ 'वृक्षाची उंची' 'फुलाचा रंग' 'स्फटिकाची स्वच्छता' 'त्रिकोणाच्या बाजू' हे शब्दप्रयोग पहा; यांतील वृक्ष व उंची, फूल व रंग, स्फटिक व स्वच्छता, त्रिकोण व बाजू या भेददर्शक जोड्या खऱ्या नाहीत व खोट्याही नाहीत. वृक्षाहून त्याची उंची, फुलाहून त्याचा रंग, स्फटिकाहून त्याची स्वच्छता किंवा त्रिकोणाहून त्याच्या बाजू भिन्न नाहीत. परंतु ही भिन्नता विचाराच्या सोयीकरिता मनाने विशेषरूपाने कल्पिली आहे; म्हणून त्यास विकल्प म्हणतात. हा तत्त्वज्ञानांतील विचारप्रक्रियेला आवश्यक असलेला सूक्ष्म सिद्धांत योगशास्त्राने सांगितला आहे. (३) विपर्यय म्हणजे भ्रम, विपर्यास; ही सत्यास धरून नसलेली किंवा वस्तुस्थितीशी विसंगत असलेली भ्रमात्मक मनोवृत्ति होय. प्रमाणवृत्तीशी विरोधी असलेली ही वृत्ति आहे. (४) निद्रा म्हणजे शून्याकार वृत्ति होय. इतर वृत्तींचा अभाव हाच निद्रावृत्तीचा घटक होय. (५) स्मृति ही इतर वृत्तींची पुनः जागृति किंवा अवतार होय. प्रमाण विकल्प व विपर्यय या तीन ही वृत्ति पुनः जागृत होतात; पुन अवतरतात त्यास स्मृति म्हणतात.

तुलनात्मक मानसशास्त्र निर्माण करण्याकरिता हें योगशास्त्रांतील मानसशास्त्र विस्ताराने तपासण्याची मोठी आवश्यकता आहे. योगविद्या हें अमोल अबाधित मानसशास्त्रीय तत्त्वांचे भांडार आहे.

वेदांतील प्रणवोपासना व प्राणोपासना यांच्याशी योगविद्या निगडित आहे. योगविधि ध्यानयोग व अध्यात्मयोग हे शब्द कठोपनिषदांत व श्वेताश्वतरोपनिषदांत आले आहेत. सर्व इंद्रियांचा व मनाचा प्राणांत अस्त होतो व प्राणांतून उदय होतो, ही गोष्ट उपनिषदांतील अनेक ठिकाणी आलेल्या प्राणविद्येमध्ये वारंवार सांगितली आहे; म्हणून प्राणायामास योगविद्येंत समाधीच्या व शरीरशुद्धीच्या उद्देशाने अतिशय महत्त्व आलें आहे. सर्व ज्ञानेंद्रियें, कर्मेंद्रियें व मन यास प्राण ही संज्ञा वेदांनी व उपनिषदांनी दिलेली आहे, एवढेच नव्हे प्राण हा शब्द जीवात्मा, सजीव शरीर व परमात्मा या तीघांनाही अनेक वेळा लावलेला आहे. कौषीतकि उपनिषदांत परमेश्वर (इंद्र) म्हणतो कीं प्रज्ञात्मा प्राण मी आहे. म्हणूनच प्राणतत्त्वाचा अत्यंत महिमा योगविद्येंत आला आहे.

सर्व विचार, संकल्प-विकल्प आणि कामना यांचा निरास करून केवळ साक्षिरूप द्रष्टा ही अवस्था प्राप्त करून घेण, हाच निर्भय मोक्ष आहे, असा विचार बृहदा-

रण्यकउपनिषदांत आला आहे. ही मोक्षरूप अवस्था प्राप्त करून घ्यावयाची कला म्हणजे योगविद्या होय. योगविद्येचा उगम व विकास वैदिक संस्कृतींत झाला आहे. निष्काम व शुद्ध आत्मा हें उपनिषदांचें अंतिम ध्येय आहे, 'योग आत्मदर्शनोपाय आहे,' असें शारीरक भाष्यांत शंकराचार्यांनी उद्धृत केलेल्या एका योगसूत्रांत सांगितलें आहे. हें सूत्र हल्लींच्या योगसूत्रांत मिळत नाही.

तर्कविद्येची मांडणी—

सांख्य व योग यांच्यापेक्षा भिन्न आपसांत निकट संबंध असलेल्या विचारपद्धति म्हणजे न्याय व वैशेषिक दर्शनें होत. धार्मिक श्रद्धेपासून या विचारसरणींची अधिक फारकत झाली आहे. या विचारसरणींना तर्कविद्या असें नांव आहे. सांख्यांनी एकापेक्षा अधिक मूलभूत तत्त्वें असलीं पाहिजेत, असें घोषित करून वेदांच्या अद्वैतप्रधान विचारपद्धतीच्या कोंडींतून सुटका करून घेतली. त्यामुळे विश्वांतील वैचित्र्यांचा आणि भेदांचा अर्थ मूलभूत भिन्न तत्त्वांच्या आधारावर उपपन्न करण्याचा विचार तत्त्वचिंतकांच्यामध्ये प्रभावी झाला. वेदांनी दिलेल्या विचारसंपदेचें अत्यंत स्वतंत्र बुद्धीने पृथक्करण कणाद मुनीने सुरू केलें. पंचमहाभूतांची उत्पत्ति क्रमाने एकाच आत्मतत्त्वांतून झाली आहे, असे उपनिषदांत म्हटलें आहे. कणाद मुनीने सांगितलें कीं, पंचमहाभूतांच्या मुळाशी भिन्न पांच तत्त्वें आहेत. आकाश हें नित्य व विभु असल्यामुळे तें उत्पन्नच होत नाही. पृथ्वी जल तेज व वायु हीं चार भूतें कार्यरूप व विनाशी असल्यामुळे त्यांच्या मुळाशी त्यांच्याच गुणधर्मांचे सूक्ष्म अदृश्य कण असले पाहिजेत. चार भूतांचे घटक चार प्रकारचे कण आहेत; त्या कणांस परमाणु अशी संज्ञा आहे; हे परमाणु अभेद्य व शाश्वत आहेत. या परमाणूंच्या संयोगांनी दृश्य विश्व उत्पन्न होतें व त्यांच्या वियोगांनी (विभागांनी) विश्व नष्ट होतें. हे परमाणु भूमितींतील बिंदूप्रमाणे आहेत. त्यांना लांबी रुंदी व उंची अशा बाजू नसल्यामुळे त्यांचा नाश होऊ शकत नाही. या बिंदुरूप परमाणूंच्यामध्ये जी भिन्नता आहे किंवा भेदक धर्म आहे, त्यास 'विशेष' ही संज्ञा आहे. तात्पर्य जगांतील दृश्य भेदांच्या मुळाशी असलेल्या तत्त्वांचें स्वरूप 'विशेष' युक्त असल्यामुळे विश्वांत भेद व वैचित्र्य आलें आहे, असा नेमका वैदिक कल्पनेच्या विरोधी विचार कणाद मुनीने मांडला. कणाद मुनीच्या दर्शनास वैशेषिक हें विशेषण या 'विशेष' तत्त्वाच्या प्रतिपादनामुळे मिळालें. या दर्शनांत कार्यकारणभावाची कल्पना अधिक छाननी करून मांडली आहे. वैज्ञानिक संशोधनास मदत करणाऱ्या आधुनिक तर्कशास्त्रांत कार्यकारणभावाची मीमांसा फार महत्त्वाची गणली जाते. या मीमांसेचा प्रारंभ वैशेषिक दर्शनांत झाला.

पाश्चात्य तत्त्वदर्शनांत (ॲरिस्टॉटलपासून कांट पर्यंत) पदार्थ–कल्पनांना (categories) मूलभूत महत्त्व आहे. वस्तूंचें सामान्यरूपानें संपूर्ण वर्गीकरण करून वस्तुस्वभावाचा अर्थ लावणे हें तत्त्वज्ञानाचें मुख्य कार्य आहे; यास पदार्थ-विचार म्हणतात. पदार्थ कल्पनेचा जन्म वैशेषिक दर्शनांत झाला. वैशेषिक दर्शनांतील वस्तुसत्याचें केलेलें वर्गीकरण यथावत् खरें आहे, असें आज ही म्हणता येईल. या दर्शनानें द्रव्य गुण कर्म समान्य विशेष समवाय व अभाव अशा सात पदार्थांच्यामध्यें सर्व अस्तित्व व नास्तित्व समावून टाकलें. व्याकरण-शास्त्र व आयुर्वेद यांतील शब्दविषयक व पदार्थविषयक मननांतून वैशेषिक दर्शनांतील पदार्थकल्पना उगम पावली. द्रव्यवाचक गुणवाचक व क्रियावाचक नामांचा व शब्दांचा त्यांच्या वाचकतेमुळे संस्कार व्याकरणांत होत असतो; सामान्यवाचक व विशेषवाचक असे ही शब्दांचे भेद व्याकरणांत केलेले असतात; द्रव्य गुण कर्म सामान्य व विशेष या वैशेषिक दर्शनांतील पदार्थ कल्पनांचे व्याकरणांतील मूळ अशा प्रकारचें आहे. वस्तूंचे द्रव्य गुण व क्रिया या स्वरूपांत मनन आयुर्वेद ही करतो व त्यांचा त्या स्वरूपानें कार्यकारणभावही सागतो. आयुर्वेद हें प्रयोगात्मक शास्त्र आहे. त्यांत वस्तूंचा कार्यकारण-भाव ही तपासावा लागतो. तात्पर्य आयुर्वेद व व्याकरण यांतील शब्दविषयक व पदार्थविषयक मननाचा वैशेषिक दर्शनाच्या उत्पत्तीशी साक्षात् संबंध आहे, असें अनुमान करण्यास सबळ प्रमाणें मिळतात.

वैशेषिक-दर्शनाशी संबंध असलेलें व वैशेषिक-दर्शनाच्या विचारमंथनानें निर्माण झालेलें न्यायदर्शन होय. न्यायदर्शनास परमाणुवाद मान्य आहे. न्याय-दर्शनाची रचना अक्षपाद गौतमानें केली. इ. स. तीनशेच्या अलीकडे याचा काळ नाही. त्याचा प्रारंभ केव्हां झाला याचा नीट सुगावा लागत नाही, परंतु दर्शनेतिहासांतील अत्यंत विकसित अवस्थेचें हें स्वरूप आहे. न्यायसूत्रांवर पक्षिलस्वामी वात्स्यायन यानें भाष्य लिहिलें आहे, त्याचा काळ इ. स. ३५० च्या सुमारचा आहे. उद्योतकराचें वार्तिक या भाष्यावर आहे. उद्योतकराचा सुबंधु कवीनें उल्लेख केला आहे; म्हणून इ. स. सहाव्या व सातव्या शतकाच्या सुमारास उद्योतकर झाला असावा. न्यायदर्शनावर फार मोठे ग्रंथ पंडितांनी लिहिले आहेत. न्यायदर्शनाचा अभ्यास करणाऱ्या प्रखर बुद्धीच्या पंडितांचा संप्रदाय अजून विद्यमान आहे.

वादपद्धति, ज्ञानाची साधनें (प्रमाणें) आणि तर्कांचे नियम हे न्यायदर्शनाचे विषय होत यथार्थ ज्ञान व अयथार्थ ज्ञान यांचें स्वरूप व यांचा कार्यकारणभाव या दर्शनांत चर्चिला आहे. तर्कशास्त्र (system of logic) व प्रमाणविद्या

(theory of kowledge) हें या दर्शनाचें स्वरूप आहे. कोणत्याही विषयाची योग्य मीमांसा करण्यास आवश्यक असलेल्या नियमांची पद्धति (method) या दर्शनांत सांगितली आहे. विद्वानाच्या वादांना ज्ञानाभिवृद्धीच्या दृष्टीने प्राचीन भारतांत फार मोठें स्थान होतें. निर्दोष विचार, चर्चा व अनुमानें यांना आवश्यक असलेले नियम म्हणजे न्याय होत, हे न्याय या दर्शनांत सांगितले आहेत, म्हणून यास न्यायशास्त्र म्हणतात. अध्यात्मविद्या, न्यायालयातील धर्मवाद आणि आयुर्वेदादि प्रयोगात्मक विद्या या तीन परंपरांचा न्यायदर्शनोत्पत्तीशी प्रत्यक्ष संबध आहे. अध्यात्मचर्चा धार्मिक तत्त्वचिंतकांच्या सभेमध्ये चालत असताना ज्ञान व ज्ञानाची साधनें यांचा विचार उत्पन्न झाला; यास प्रमाणविचार म्हणतात. प्रमाणांचा निर्देश प्रथम तैत्तिरीय आरण्यकात आला आहे. न्यायालयांत पक्ष व प्रतिपक्ष यांच्या मांडणींतील दोषांना व हेत्वाभासाना हुडकून काढून धर्मनिर्णय करण्याची गरज असते. वादपद्धतीचें शास्त्र न्यायालयातील वादांत तयार झालें स्मृति व धर्मसूत्रें यांच्यामध्ये वादपद्धतीचे नियम व वादांतील गुणदोष -विचार मांडले आहेत. पंडित वैद्यानी '[1] तद्विद्यसंभाषा-परिषद्' भरवून साधक-बाधक चर्चा कशी करावी, यासंबंधी नियम आयुर्वेदात सागितले आहेत. या नियमांना चरक संहितेंत फार महत्त्व दिलें आहे.

न्यायदर्शन व वैशेषिक दर्शन हें बौद्धिक शुद्ध कल्पनांची उभारणी करणारी दर्शने आहेत. बौद्धिक संस्कृतीच्या दृष्टीने हीं दर्शनें भारतीयांच्या विद्याराधनेतील एका उच्च परिणतीचे दर्शन घडवितात. न्याय-वैशेषिक दर्शनानी निर्माण केलेल्या प्रवृत्तीचे अनुकरण करून बौद्ध व जैन आचार्यांनी तर्कशास्त्राच्या अभ्यासांत भर घातली. दिङ्नाग नामक बौद्ध आचार्याने मध्ययुगीन तर्कशास्त्राचा प्रारंभ केला बौद्धांचे तर्कग्रंथ बरेचसे नष्ट जरी झाले, तरी त्यांची तिबेटी भाषांतरें तिबटांतील बौद्धमठांत सुरक्षित स्वरूपांत सापडतात. नालंदा विद्यापीठाचा थोर तत्त्वज्ञ बौद्ध आचार्य धर्मकीर्ति सातव्या शतकाच्या प्रारंभी होऊन गेला. त्याने प्रमाणवार्तिक न्यायबिंदु इत्यादि तर्कग्रंथ रचले. युरोपमध्ये बर्कले याने जो [2]विश्वस्वप्नवाद प्रतिपादिला त्याचीच मांडणी बर्कलेच्या पूर्वी (चौदाशें वर्षे) धर्मकीर्तीने प्रमाणवार्तिकांत केली होती. धर्मकीर्तीचे न्यायबिंदू व प्रमाणवार्तिक हे ग्रंथ अलीकडे मूळ सस्कृतांत महापंडित राहुल सांकृत्यायन यांना सापडले; व

---

१ तद्विद्य = तज्ज्ञ, संभाषा = चर्चा, तज्ज्ञाची चर्चा ज्यांत चालते ती परिषद.

२ विश्वाचें माणसास जें इंद्रियांनी व मनाने ज्ञान होत असतें तें केवळ स्वप्न होय, असें मानणारी विचारसरणी म्हणजे विश्वस्वप्नवाद.

त्यांनी ते प्रसिद्ध केले. प्रसिद्ध जैन पंडित सिद्धसेन दिवाकर व हेमचंद्र यांनी जैनांच्या तर्कशास्त्रावर सूत्रात्मक ग्रंथ लिहिले आहेत. जैनाचे न्यायशास्त्रावरील अनेक विस्तृत ग्रंथ संस्कृतमध्ये लिहिलेले आता उपलब्ध झाले आहेत.

चार्वाकाचा जडवाद--

सर्व दार्शनिक शाखांचा सार-ग्रंथ 'सर्वदर्शनसंग्रह' माधवाचार्यांनी लिहिला आहे. त्यांत चार्वाकाच्या भौतिकवादी व निरीश्वरवादी दर्शनाचे सार प्रथम दिलें आहे. चार्वाक-दर्शनाचे ग्रंथ, एक अपवाद सोडल्यास, उपलब्ध नाहीत. चार्वाक-दर्शनाचा 'लोकायत' म्हणून निर्देश कौटिल्याच्या अर्थशास्त्रांत आला आहे. अर्थशास्त्रकाराच्या काळात एक तत्त्वविद्या म्हणून मोठ्या आदराने या नास्तिक विद्येचा अभ्यास भारतीय राजे ब्राह्मण आणि विद्याभिलाषी लोक करीत असत. विनयपिटकांत 'लोकायत' दर्शनाचा उल्लेख आहे. लोकायत दर्शनाचा सूत्रकार बृहस्पति होता. उपनिषदांच्या काळीं ईश्वर, परलोक व अमर आत्मा न मानणारे लोक होऊन गेले. त्याचा निर्देश कठोपनिषदात व छांदोग्य उपनिषदात केला आहे मैत्रायणी उपनिषदात बृहस्पतिप्रणीत नास्तिक विद्येचा निषेध सापडतो. पतंजलीच्या महाभाष्यात लोकायत दर्शनावरील 'भागुरी' नामक नास्तिकाच्या टीकेचा उल्लेख (७।३।४५) आढळतो. इ स. दहाव्या शतकांत झालेल्या भट्ट जयश्रीचा या तत्त्वज्ञानावरील 'प्रमाणाविप्लव' संज्ञक ग्रंथ नुकताच प्रसिद्ध झालेला आहे. इंग्लिश तत्त्वज्ञ डेव्हिड् ह्यूम् याने ज्याप्रमाणे कार्यकारण-भावाचा सिद्धांत खोडून काढला आणि अनुमानास आधारभूत असलेली सामान्यविषयक कल्पना निराधार आहे, असें सिद्ध करून अनुमानशास्त्र असंभवनीय आहे, असें प्रतिपादिलें, तसेंच माधवाचार्यांनी सांगितलेल्या चार्वाकदर्शन-सारांत व भट्टजयश्रीच्या 'प्रमाणविप्लव' ग्रथांत डेव्हिड् ह्यूमच्या पद्धतीचेच कार्यकारणभावाचा खंडन करणारे व अनुमानाची अशक्यता प्रतिपादन करणारे विचार सांगितले आहेत. चार्वाक-दर्शनाचे विचारशुद्धीच्या दृष्टीने अत्यंत महत्व आहे. निर्मूल कल्पनांचा मिथ्या आग्रह नष्ट करण्यास अशा तऱ्हेची तत्त्वसरणी मदत करीत असते. नव्या उभारणीला व प्रगतीला वैचारिक विध्वंसन किंवा विध्वंसक टीका सुद्धा आवश्यक असते.

भौतिकवाद अध्यात्मवाद निरीश्वरवाद सेश्वरवाद तर्कवाद श्रद्धावाद संशयवाद इत्यादि विविध बाजू भारतीय दर्शनांना आहे. विचारांच्या संभवनीय सर्व कक्षांचा व पक्षांचा उद्भव विस्तार खंडन वा मंडन भारतीय दर्शनांच्या प्रपंचांत आढळतें बुद्धिशुद्धिकर धन्य व हितकर असे हे बुद्धिविलासाचें विश्वरूप-दर्शन भारतीय दार्शनिक विद्यांच्यामध्ये तत्त्वचिंतकास प्राप्त होतें.

शब्दशास्त्राची महती--

भारतीयांच्या बौद्धिक संसारांतील शब्दशास्त्र ही एक सूक्ष्म व विवेचक विद्या आहे. मॅक्डोनेल् हा इंग्लिश संस्कृत-पंडित म्हणतो कीं 'पाश्चात्य भाषाशास्त्राला जन्म देणारें हें भारतीय शास्त्र आहे. संस्कृत वैयाकरणांनींच शब्दांचे प्रकृति व प्रत्यय, असें पृथक्करण प्रथम केलें. प्रत्ययांची कार्ये त्यांनीच निश्चित केली. इतकी पूर्णतेस गेलेली बिनचुक व्याकरणपद्धति जगांतील दुसऱ्या देशांत सापडणार नाही.'

ऋग्वेदाच्या सूक्तांचें पृथक्करण करण्यापासून व्याकरण शास्त्राचा प्रारंभ झाला. ऋग्वेदाचा शाकल्य-प्रणीत पदपाठ ब्राह्मणकालीं ऐतरेय आरण्यकाच्या पूर्वी तयार झाला होता. हा पदविभाग म्हणजे केवळ वाक्यांचे पृथक्करण नाही. त्यांत समासांचें शब्दांचें किंवा पदांचेंही व्यवस्थित विभजन आहे. शाकल्याच्या पूर्वी व्याकरणशास्त्र अस्तित्वांत आल्याचें हें प्रमाण आहे. उदाहरणार्थ—'गोमातरो यच्छुभायन्ते अञ्जिभिस्' (ऋ १।८५।३) याचा पदपाठ --' गो-मातरः, यत्, शुभायन्ते, अञ्जि-भिः ।' असा आहे.

प्रातिशाख्य व शिक्षा हे सुद्धा एका दृष्टीने व्याकरणाचेच ग्रंथ आहेत. असे ग्रंथ ब्राह्मणकालींच निर्माण होऊ लागले होते. व्याकरणाचे पारिभाषिक शब्द ब्राह्मणग्रंथांत सापडतात. धातु रूप कृदन्त प्रातिपदिक प्रत्यय नाम निपात अव्यय लिंग विभक्ति वचन मात्रा अक्षर वर्ण हे शब्द गोपथब्राह्मणांत (१।१।२६) आले आहेत. उपनिषदांच्यामध्ये अनेक वेळा व्याकरण या विद्येचा नामनिर्देश सापडतो. निरुक्त ही व्याकरणाचीच एक शाखा आहे. प्रश्नोपनिषदांत निरुक्ताचा उल्लेख आहे.

पाणिनीचें व्याकरण हें व्याकरणशास्त्रांत सगळ्या जगांत श्रेष्ठ म्हणून मान्य आहे. पाणिनीचा काल पूर्णपणे निश्चित करता येत नाही; परंतु तो मॅक्डोनेलच्या मते इ. स. पूर्व ४५० च्या अलीकडे ओढता येत नाही. शालातुर हा सरहद्द प्रांतातील अटक जवळचा गाव पाणिनीचें जन्मस्थान होय. पाणिनीच्या व्याकरणांत पूर्वीच्या दहा व्याकरणकारांचा उल्लेख आहे. त्यापैकीं आज एकही शिल्लक नाही याचें कारण बहुशः पाणिनीचें अलौकिक रचना-चातुर्य हें होय; त्यामुळे पूर्वीचे ऋषि मागे पडले. भारतीय त्यांना विसरले. पाश्चात्य विद्वानांनासुद्धा पाणिनीच्या बुद्धिवैभवाने आश्चर्याने भारून टाकलें. त्याने केलेले नियम बीजगणिताप्रमाणे संक्षिप्त परंतु निश्चितार्थक आहेत. मूळधातूंच्या पासून शब्दनिर्मिति करण्याकडे पाणिनीचा कल फार आहे. पाणिनीच्या काळांतील भाषेचें स्वरूप हें ब्राह्मण-ग्रंथ उपनिषदें व सूत्रें यांच्याशी अधिक जुळतें होतें. कालिदास-भवभूतींची

संस्कृतभाषा हा पाणिनीच्या व्याकरणाचा आधार नाही. कालिदास भास भवभूति इत्यादिकांच्या भाषेच्या उत्पत्तीचा काळ म्हणजे कात्यायनाचा व पतंजलीचा काळ होय. मान्य संस्कृत (Classical) हा भाषाविशेष कात्यायनाच्या व पतंजलीच्या वेळी अस्तित्वांत आला होता; व तोच भाषाविशेष कालिदासादि कवींनी मान्य केला. पाणिनीच्या काळांतील भाषा पुढे बदलल्यामुळे कात्यायनास पाणिनीच्या सूत्रावर वार्तिक लिहावें लागलें. एक तृतीयांश पाणिनीय नियम कात्यायनाने सुधारले व त्यांत भर घातली. पतंजलीचे महाभाष्य पाणिनीच्या सूत्रांची व कात्यायनाच्या वार्तिकांची समीक्षा करते. पतंजलीच्या महाभाष्याची शैली सुलभ स्वच्छ व संवाद–प्रचुर आहे. इ. स. पूर्व १५० हा पतंजलीचा काळ होय, हें भाष्यांतर्गत प्रमाणाने ठरलें आहे. या तीन मुनींच्या नंतर संस्कृत व्याकरणाची प्रगति झाली नाही. त्यानंतर या त्रिमुनि–व्याकरणाचीच सूक्ष्म चर्चा व संक्षेपरूप किंवा विस्तरात्मक विवरणें झालीं. त्यापैकी इ. स. ६६२ च्या सुमारास झालेली जयादित्याने व वामनानें लिहिलेली काशिकावृत्ति उत्तम टीका मानली जाते. इ. स. १६२५ च्या सुमारास भट्टोजी दीक्षिताने पाणिनीच्या व्याकरणाची सटीक नवी मांडणी केली; त्यामुळे पाणिनीचें व्याकरण विद्यार्थ्यांच्या अटोक्यांत अधिक चांगल्या रीतीने येऊं लागलें.

इ. स. ६५१ पूर्वी झालेल्या भर्तृहरि पंडिताने ‘ वाक्यपदीय ’ नामक तत्त्वज्ञानात्मक व्याकरणशास्त्र लिहिलें. भाषाशास्त्राच्या दृष्टीने भर्तृहरीचा हा ‘वाक्यपदीय ’ संज्ञक ग्रंथ फार महत्त्वाचा आहे. पाणिनी–व्याकरणाहून भिन्न स्वतंत्र व्याकरणें लिहिण्याचे अनेक प्रयत्न आजपर्यंत भारतीय पंडितांनी केले; परंतु पाणिनीय व्याकरणाची सर कोणत्याच व्याकरणास आली नाही. कातंत्र चंद्र व शाकटायन या नांवाचीं व्याकरणशास्त्रें कांही ठिकाणीं अजून पंडित व विद्यार्थी पढत असतात.

प्राकृत भाषांची व्याकरणें ही प्राचीन कालापासून अस्तित्वांत आलीं आहेत, सर्वांत जुनें विद्यमान प्राकृत भाषेचे व्याकरण म्हणजे वररुचीचा प्राकृतप्रकाश होय. भामह (इ. स. ६५०) याने त्यावर एक टीका लिहिली होती. वररुचीने महाराष्ट्री पैशाची मागधी व शौरसेनी या उपभाषांचे व्याकरण सांगितलें आहे. दुसरा मोठा प्रसिद्ध प्राकृत व्याकरणकार हेमचंद्र होय. त्याने सात उपभाषांचे व्याकरण लिहिलें आहे. कात्यायननामक व्यक्तीने (इ. स. ५००–१०००) पालि–व्याकरण लिहिलें आहे. त्याचा अभ्यास सिलोन व ब्रह्मदेश येथे बौद्धधर्मीय लोक करतात

भाषेच्या अभ्यासाचें दुसरें एक महत्त्वाचें साधन वैदिक कालापासून तयार झालें आहे. तें म्हणजे कोशग्रंथ होय. ‘ निघंटु ’ या नावाने वैदिक काळीं कोश

तयार होऊ लागले धातुपाठ व गणपाठ या सारखे सूक्ष्म व्याकरणाच्या वाढीस उपकारक असे कोश पाणिनीच्या पूर्वीच निर्माण झाले होते. अमरकोश त्रिकांड-शेष हारावलि अनेकार्थसमुच्चय अभिधान-रत्नमाला वैजयंती विश्वप्रकाश अभिधान-चिंतामणी मेदिनी इत्यादि संस्कृत कोश टीकाग्रंथांमध्ये उद्धृत केलेले असतात. ते सर्व आज उपलब्ध आहेत.

ज्योतिष व गणित याचा प्रकाश--

ज्योतिष व वैद्यक या विद्याही वेदांच्यापासूनच जन्मल्या. ज्योतिषाचे दोन प्रकार आहेत; एक फलज्योतिष व दुसरे गणितज्योतिष गणितज्योतिष (Astronomy) ज्ञानेतिहासाच्या दृष्टीने फार महत्त्वाचें आहे. आकाशांतील ज्योतींकडे वैदिक कवींचे लक्ष फार वेधलें गेलें होतें. नैसर्गिक नियमांचें म्हणजे ऋताचें परिपालन आकाशातील ज्योति चंद्र सूर्य व तारे अबाधितपणे करीत असतात, याबद्दल वैदिक ऋषींला आश्चर्यमय आदरबुद्धि वाटत होती. या आदरांतून भारतीय गणितज्योतिषाचा उद्भव झाला. ऐतरेय ब्राह्मणांत म्हटलें आहे कीं सूर्याचा वास्तविकपणे अस्त किंवा उदय होत नाही, केवळ पृथ्वीच्या भोंवतीं फिरल्यामुळे उदयास्ताचे भास होतात व दिवस आणि रात्र यांचे चक्र चालतें. सत्तावीस नक्षत्रें, चंद्राच्या अवस्था, सूर्याचें सक्रमण, ऋतूंचीं परिवर्तनें या सर्वांचें यज्ञाच्या निमित्ताने पद्धतशीर परिगणन वैदिक ऋषींला काळजीपूर्वक करावें लागें. श्रौत व गृह्य कर्माच्या करिता लागणारें पंचाग वैदिक काळीं अस्तित्वांत आलें. सत्तावीस नक्षत्रांची आकाशांतील मांडणी ही प्रथम वेदकालांत वैदिकांनी शोधली. ज्योतिषातील हा एक महत्त्वाचा शोध आहे, त्यामुळे वेदांग-ज्योतिष प्रथम अस्तित्वात आलें.

वेदोत्तर काळांतील शास्त्रीय महत्त्व असलेले ज्योतिष ग्रंथ इ स. नंतरचे आहेत. ग्रीक ज्योतिषाचें ऋण घेतल्यानंतर हे ग्रंथ लिहिले गेले आहेत. त्यापूर्वीचे बरेच ज्योतिषग्रंथ नष्ट झाले आहेत. त्यांच्यांतील आधार घेऊन बनलेले ग्रंथ बरेच अलिकडचे आहेत. सिद्धांत संज्ञक पांच ग्रंथांची नामें आज माहीत आहेत; परंतु सूर्यसिद्धांत तेवढा त्यापैकीं आज उपलब्ध आहे. पितामह वसिष्ठ पौलिश व रोमक हे चार सिद्धांतग्रंथ नष्ट झाले आहेत. वराहमिहीर (इ. स. ५०५) या थोर ज्योतिर्विदाचा पंचसिद्धांतिका नांवाचा ग्रंथ अस्तित्वांत असल्यामुळे भारतीय ज्योतिष शास्त्राच्या इतिहासाला पुष्कळ महत्वाचा आधार मिळतो. आर्यभट्टाचा ग्रंथ वराहमिहिरापेक्षा अधिक प्राचीन आहे. गणित व ज्योतिष असे दोन्ही विषय यांत आले आहेत. पृथ्वीची दैनंदिन स्वतःच्या भोंवतालची फेरी हें रात्र व दिवस याचे कारण होय, असें आर्यभट्ट सांगतो.

आर्यभट्टाने आपला ग्रंथ इ. स. ४९९ मध्ये लिहिला. त्याचा जन्म इ. स. ४७६ मध्ये झाला, असें त्याने दिलेल्या स्वतःच्या जन्मकाळावरून निश्चित होतें. वराह-मिहिरानंतर ब्रह्मगुप्त व भास्कराचार्य हे सुप्रसिद्ध ज्योतिषी झाले इ. स. ६२८ मध्ये ब्रह्मस्फुटसिद्धांत हा ग्रंथ ब्रह्मगुप्ताने लिहिला. या ग्रंथांत गणित विषयाला प्राधान्य दिलें आहे. भास्कराचार्य (इ. स. १११४) यांनी सिद्धांतशिरोमणि हा मोठा ग्रंथ लिहिला. त्याचे लीलावती बीजगणित ग्रहगणित व गोलाध्याय असे चार भाग आहेत. भास्कराचार्यानंतर भारतीय ज्योतिषशास्त्राच्या इतिहासांत इतका मोठा माणूस कोणी झाला नाही.

आर्यभट्ट ब्रह्मगुप्त आणि भास्कराचार्य यांच्या ज्योतिषविषयक ग्रंथांतच अंकगणित व बीजगणित यांची मांडणी झाली आहे ब्रह्मगुप्त व भास्कर याच्या ग्रंथांत यावेळीं गणित अत्यंत उच्च अवस्थेस पोचलेलें दिसतें अठराव्या शतकांतील फ्रेंच गणिती लाग्रॉंज् (Lagrange) याच्यापर्यंत युरोपियन गणितविद्येने जितकी प्रगति केली होती तितकी या भारतीय गणित्यांनी बाराव्या शतकापर्यंत केली होती. अलेक्‌झाड्रियांतील ग्रीक गणित्यांनी (इ. स. २५०) बीजगणित ज्या अवस्थेपर्यंत पोंचविले होते, त्या अवस्थेपेक्षा भारतीय बीजगणिताची अवस्था सर्व बाजूंनी फार पुढे गेली होती. हॅंकेल् (Hankel) या गणितशास्त्रज्ञाने असें म्हटलें आहे की, संख्याविषयक अत्यंत सूक्ष्म कार्यें भारतीय गणितज्ञानी शोधून काढलीं; त्यांची बरोबरी त्यांच्या काळांत इतर कोणत्याच राष्ट्रास करता आली नाही.

भारतीयांची वैदिक काळापासून झालेली बौद्धिक प्रगति अत्यंत अल्प शब्दांत आम्ही येथें वर्णिली आहे. हा आढावा केवळ वैदिक संस्कृतीचे विकसन कसें झालें याचें दिग्दर्शन करण्याकरिताच घेतला. सविस्तर परामर्ष घेणे हा येथे हेतू नाही. यापुढील व्याख्यानात नीतिशास्त्र सामाजिक तत्त्वज्ञान किंवा धर्मशास्त्र यासंबंधी व समाज-विकासासंबंधी भारतीय विचारांचा परामर्ष घेऊ.



व्याख्यान तिसरें

वैदिकांची कुटुंबसंस्था व समाजसंस्था

वैदिकांची कुटुंबसंस्था व समाजसंस्था वेदपूर्वकालापासून चालत आली आहे. यज्ञसंस्था वेदपूर्वकालांत उत्पन्न झाली, व यज्ञसंस्थेच्या धार्मिक बळावर कुटुंबाची व समाजाची धारणा वैदिकांनी केली. यज्ञसंस्थेने मानसिक बळ अर्पण केलें. यज्ञ हाच पहिला धर्म होता. व्यक्ति समाज व कुटुंब यांच्या धारणेकरिता आवश्यक मानवीक्रियेस 'धर्म' हें नांव वैदिकांनी दिलें. नीतिशास्त्रदृष्ट्या धर्म ही कल्पना फार महत्त्वाची आहे. ही कल्पना अत्यंत व्यापक आहे. नीतिशास्त्रदृष्ट्या मूलभूत व व्यापक अशा अनेक कल्पना वेदांत प्रथम प्रकट झाल्या आहेत. त्यांचा अभ्यास केल्यावरच वैदिकांच्या कुटुंबसंस्थेचा व समाजसंस्थेचा अभ्यास करणे अधिक योग्य ठरेल. कारण नीतिशास्त्र हें मनुष्याच्या सामुदायिक जीवनाचें मुख्य अधिष्ठान आहे. धर्मशास्त्रांतील संस्थाचा व विचाराचा विकास मोजण्याचें नीतिशास्त्र हेंच एक साधन आहे. ज्या आचारांत व संस्थेंत नैतिक तत्त्वें अधिक प्रतिबिंबित होतात, तो आचार व ती संस्था अधिक प्रगत होय, असें समजलें पाहिजे.

वैदिक नीतिशास्त्र--

सत्य, दान, सांमनस्य अथवा मानसिक एकोपा या नैतिक कल्पनांचा महिमा ऋग्वेदांत वर्णन केला आहे. ऋत व सत्य हे परमेश्वराच्या तपांतून प्रथम जन्मले, आणि नंतर जगाचा जन्म झाला, असें ऋग्वेदांत (१०।१९०) म्हटलें आहे. ऋग्वेदांत व अथर्ववेदांत, संज्ञान म्हणजे माणसा माणसातील सद्भावना, वारंवार प्रशंसिली व प्रार्थिली आहे. वसिष्ठ अत्यंत काकुळतीने देवापाशी शपथ घेतो कीं 'हे वरुणा, असें कोणतें मोठें पाप मी केलें आहे कीं माझ्या सारख्या मित्राचा भक्ताचा नाश करण्यास तू प्रवृत्त व्हावेस ? तें पाप मला लवकर सांग; प्रायश्चित्त घेऊन निष्पाप होईन व तुझी भक्ति करीन' (ऋ. ७।८६।४). ऋग्वेदांतील ऋषि म्हणतो की " सोमदेव सत् व असत् यांचा निवाडा करून असद्भावाचा निःपात

करतो." वेदामध्ये सत्याचा महिमा अगाध सांगितला आहे. विश्वाचा आधारच सत्य आहे, असें अनेक ठिकाणीं वेदांत वर्णिलें आहे. आपल्या अन्नांतील भाग दुसऱ्यास न देणारा मूर्ख व केवळ पापी होय असे ऋग्वेदात निक्षून सांगितलें आहे. सृष्टिव्यापाराचें स्वरूपच नैतिक कल्पनेने ऋग्वेदांत व्यक्त केलें आहे. ऋत व व्रत या दोन शब्दांनी देवतांची कर्तव्यें पदोपदीं निर्दिष्ट केलेलीं असतात. वरुणाचीं किंवा सवित्याचीं व्रतें सर्व देव पाळतात; तीं व्रतें कोणताहि देव मोडू शकत नाहीं; असें आश्वासन वैदिक कवि देतो.

वेदांतील नैतिक तत्त्वांना तत्त्वज्ञानात्मक उपपत्तीचें स्वरूप उपनिषदांत प्राप्त झालें. देवाचा क्रोध होऊ नये म्हणून पापापासून दूर राहण्याचा प्रयत्न वेदकालीन मनुष्य करीत होता. देवाच्या प्रार्थनेने व यज्ञाने पापनाश होतो, अशी त्याची श्रद्धा होती. माणसाच्या हातून पाप अपरिहार्यपणें होत असते व पुण्यकर्माची संधि प्राप्त झाली तरी मोहामुळे पुण्यकर्म घडत नसते, याची त्याला फार खंत लागत असे. माझ्या हातून पाप का झालें, माझ्याहातून पुण्य का घडलें नाही? अशी भावना त्याच्या चित्ताला ताप देत असे, दाह करीत असे. या दाहक नैतिक चिंतेंतून अध्यात्मविद्येने वैदिक माणसाची सुटका केली. आत्मविद्येंत नैतिक प्रश्नाचा उलगडा झाला.

आत्मविद्येने मूल्यांची मीमांसा सिद्ध झाली. संपूर्ण आत्मदर्शन हें अंतिम साध्य उपनिषदांना सापडलें. साध्यसाधनांची मीमांसा म्हणजेच मूल्यमीमांसा होय. इष्ट व अनिष्ट, प्रिय व अप्रिय, सुख व दुःख यांस मूल्य म्हणतात; आणि त्यांच्या साधनास किंवा कारणासहि मूल्य म्हणतात. मूल्यें दोन प्रकारचीं आहेत. साध्यरूप मूल्य व साधनरूप मूल्य. आत्मज्ञान किंवा आत्मप्राप्ति हें अंतिम मूल्य होय. कारण तें सर्वात उच्चतम ध्येय किंवा श्रेय आहे. उच्चतम ध्येय व श्रेय हीच नीतिशास्त्राची मुख्य कसोटी होय. युक्त व अयुक्त ठरविण्याचें प्रमाण म्हणजे कसोटी होय. नीति हा आत्मदर्शनाचा उपाय व ही आत्मज्ञानाची साहजिक परिणति होय; असा सिद्धांत उपनिषदांनी सिद्ध केला आहे.

विश्वांतील अंतिम सत्य व सृष्टीचें संपूर्ण एकमेव कारण म्हणजे आत्मा होय; असें वस्तुतत्त्वज्ञान उपनिषदानी सांगितलें. या तत्त्वज्ञानाचा नीतिशास्त्रांतील मूल्यमीमांसेशी किंवा श्रेयाच्या कल्पनेशी संबंध उपनिषदांनी दाखविला आहे. आत्मा हें विश्वाचें मूलतत्त्व आहे या कल्पनेशी श्रेयाच्या कल्पनेचा काय संबंध आहे, असा प्रश्न उपस्थित होतो. सृष्टींतील कार्यकारणभाव किंवा विश्वरचनेचें तत्त्व आणि नीतितत्त्व यांचा संबंध कसा स्थापित करावयाचा हा महत्त्वाचा प्रश्न आहे. हा प्रश्न सोडवण्याचा प्रयत्न उपनिषदांनी केला आहे.

ऐतरेय-आरण्यकांत म्ह० महाऐतरेय उपनिषदांत सृष्टींतील उच्चतममूल्यांचा आत्म्याशी संबंध दाखविला आहे. सृष्टींतील उच्चतम मूल्य म्हणजे मनुष्य होय. तेथे विकासवाद मांडला आहे— " प्रथम पंचमहाभूतरूप आत्मा असतो. त्यांत अन्न व अन्नाद असा विभाग पडतो. ओषधि व वनस्पति हें अन्न होय व प्राण-भृत् (प्राणी) अन्नाद होत. प्राणभृतांमध्ये मनुष्य व मनुष्यासारखे प्राणी अन्नाद म्हणजे भोक्ते होत व इतर प्राणी त्याचें अन्न होय (२।३।१)." असें सांगितल्यावर आत्म्याचा उत्तरोत्तर विकास कसा झाला, तें सांगितलें. या विकासाला आत्म्याचा आविस्तराम् म्हणजे अधिक आविर्भाव म्हटले आहे. "औषधि व वनस्पति हा आत्म्याचा आविर्भाव होय. प्राणी त्यापेक्षा उच्चतर आविर्भाव होय; कारण त्यांत वनस्पतीप्रमाणे केवळ रस नसून चित्त हा गुणहि अधिक आहे. प्राण्यांच्यापेक्षा मनुष्य अधिक उच्चस्वरूपाचा आविर्भाव होय. कारण इतर प्राण्याच्यापेक्षा त्यात मोठे निराळे गुण आहेत. तो प्रज्ञासंपन्न आहे. त्याच्याइतकी प्रज्ञा इतरत्र कोठेहि नाही; विज्ञात झालेलें तो बोलून दाखवितो; अगोदर माहित असलेलें पुनः पाहतो; कालचें व उद्याचें त्याला समजतें; लोकालोक म्ह० स्वर्ग व नरक तो ओळखतो; मर्त्य असून अमरत्वाची इच्छा करतो; हीच त्याची प्रज्ञासंपन्नता होय. इतर पशूंना भूक आणि तहान एवढेच समजतें. भूत भविष्य आणि योग्यायोग्य त्यांना कळत नाही (२।३।२)." सृष्टींतील मनुष्याच्या उच्चतम स्थानाचा ऐतरेय उपनिषदात पुनः भिन्न प्रकाराने निर्देश केला आहे. तो निर्देश करताना अलंकारिक रूपाने जीवनक्रियेचाहि अर्थ उलगडून सांगितला आहे. तेथें म्हटले आहे कीं-- " आत्म्याने लोक व लोकपाल देवता निर्माण केल्या. त्या लोकपाल देवतांनी आपल्या क्षुधेच्या व पिपासेच्या शमनार्थ किंवा अन्नभक्षणार्थ उत्तम स्थानाची मागणी आत्म्यापाशी म्हणजे आदिपुरुषापाशीं केली. आदिपुरुषाने गौ व अश्व हीं अन्नभोगण्याची स्थानें म्हणून त्या देवताच्या पुढे आणून ठविलीं. त्या देवतांनी म्हटलें की हीं स्थानें आम्हास पुरेशी नाहीत. आदिपुरुषाने त्यांच्याकरिता पुरुष म्हणजे माणूस आणला. त्यांना आनंद झाला. त्या म्हणाल्या, आमचें सुकृतच म्हटलें पाहिजे. मनुष्य म्हणजेच सुकृत होय. त्या देवता माणसात योग्य स्थान पाहून प्रविष्ट झाल्या." त्या लोकपाल देवता म्हणजे विश्वांतील भौतिक शक्ति होत. अग्नि वायु आदित्य दिशा वनस्पति चंद्रमा मृत्यु व जल ह्या लोकपाल देवता होत. वाणी प्राण चक्षु श्रोत्र लोम मन अपान आणि रेतस् यांच्या रूपांनी त्या देवता शरीरांत राहिल्या; असें तेथे शेवटीं म्हटलें आहे. मनुष्याच्या सर्व इंद्रियांच्या प्रवृत्ति म्हणजे विश्वांतील भौतिक शक्तींना लागलेल्या भुकेचें व तहानेचें स्वरूप होय;

असें तेथे मार्मिक रीतीने सूचित केलें आहे. या सर्व विवरणांतील मुख्य मुद्दा म्हणजे मनुष्य हा आत्म्याचें सर्वांत उत्कृष्ट व पुण्यमय ज्ञेय स्वरूप होय. या उत्कर्षाचें मुख्य लक्षण मनुष्याच्या ठिकाणीं असलेली प्रज्ञा. आत्म्याचें उपास्य व ज्ञेय स्वरूप प्रज्ञा हेंच होय; असें सांगून ऐतरेय उपनिषदाचा उपसंहार केलेला आहे. मूल्यमीमांसेच्या दृष्टीने अत्यंत उद्बोधक असलेला हा विचार आहे.

छांदोग्य उपनिषदांत व बृहदारण्यक उपनिषदांत नैतिक वर्तनाचा संबंध प्राणतत्त्वाशी जोडला आहे प्राण हें आत्म्याचें मुख्य स्वरूप आहे. प्राणोपासना ही आत्मोपासना आहे. मुख्यत: दोन नैतिक कल्पना प्राणोपासनेपासून निष्पन्न झाल्या आहेत. इंद्रियांची विषयाभिरति पापास म्ह० मृत्यूस कारण होते, म्हणून प्राणधारणारूप जीवनव्यापारासच महत्त्व दिलें पाहिजे; हें एक तत्त्व होय. दुसरें म्हणजे भूतदया, हें तत्त्व होय. सर्वांचा प्राण तत्त्वत: एकच आहे; म्हणून सर्वांची प्राणधारणा होईल, असें वर्तन केलें पाहिजे, असा भूतदयेचा भाव आहे. कथेच्या रूपाने रूपकात्मक सूचक भाषेंत पहिलें तत्त्व उपनिषदानी मांडलें आहे. छान्दोग्य उपनिषदात व बृहदारण्यक उपनिषदांत ही कथा किंचित् फरकाने आली आहे. बृहदारण्यक उपनिषदातील कथा (१।३) नैतिक तत्त्वाचें प्रतिपादन अधिक स्पष्ट रूपाने करते. ती कथा अशी आहे--" देव व असुर हे दोघे एकाच पित्याचे पुत्र होत. देव धाकटे व असुर वडील. त्याची स्पर्धा सुरू होती. यज्ञातील साम-गायनाने (उद्गीथाने) असुराचा पराभव करू या, असे देव आपसांत म्हणाले. ते वाग्देवतेस म्हणाले कीं तू आमच्या करिता उद्गान कर. तिनें उद्गानांत स्वार्थ साधला. असुरांनी तिच्यावर पापाचा प्रहार केला. हें पाप म्हणजे अयोग्य भाषण होय. क्रमाने देवांनी घ्राणेंद्रिय चक्षु श्रोत्र व मन या देवताना उद्गानकर्म करण्यास सांगितलें. त्या सर्वांच्या ठिकाणी स्वार्थ होता. त्यांच्यावर पापाचा प्रहार झाला. अयोग्य गंधाचें ग्रहण, अयोग्य रूपाचें दर्शन, अयोग्य श्रवण व अयोग्य विचार हें तें पाप होय. शेवटी देवानी मुखांतून संचार करणारा प्राण उद्गाता म्हणून निवडला. त्याच्यात स्वार्थ नव्हता. केवळ जीवनधारणा हेंच त्याचें कार्य आहे. पापरूप मृत्यु त्याला स्पर्श करत नाही. ढेकूळ खडकावर पडून भुगा व्हावा, त्याप्रमाणे हल्ला करणाऱ्या असुरांचा धुव्वा उडाला ! ! या प्राणदेवतेने इंद्रियदेव-तांना पापाच्या पलीकडे नेलें, म्हणजेच मृत्यूच्या पलीकडे नेले. प्राणदेवता केवळ पोषणार्थ अन्न मागते व स्वतःचें आणि इतर इंद्रियांचें पोषण करते. इतराना स्वतःच्या अन्नाचे भागीदार बनविते. प्राण म्हणजे अवयवाचें सार होय; तो वाणीचा व ज्ञानाचा अधिपति होय. तो सामरूप आहे. साम म्हणजे समतेचें तत्त्व होय. मुंगी मशक हत्ती व त्रैलोक्य या सर्वांशी लहान मोठा असा भेद न करता

तो एकरूप होतो. मुंगींत मुंगी एवढा, हत्तींत हत्ती एवढा व त्रैलोक्यांत त्रैलोक्या एवढा तो आहे."

छांदोग्य उपनिषदांत या प्राणासच वैश्वानर आत्मा असें म्हटलें आहे, व अग्निहोत्रांत याच अग्नीवर होम होत असतो; असें सूचित केलें आहे. बुभुक्षित चंडाला उच्छिष्ट दिलें तरी अग्निहोत्रहोम झाला असें होतें. कारण प्राणिमात्र अन्नग्रहण करतात म्हणजे अग्निहोत्राची उपासना करतात. वैश्वानर आत्म्याच्या ठिकाणीं हवन म्हणजेच भोजन होय; अशा तऱ्हेचा अभिप्राय तेथे व्यक्त केला आहे. (५।२४). या वैश्वानर आत्म्याची विद्या सांगणारा अश्वपति-कैकेय ही विद्या प्राप्त करून घेण्याकरिता आलेल्या ऋषींना सांगतो की माझ्या राज्यांत चोर कृपण मद्यप अनाहिताग्नि अविद्वान् नाही; स्वैरी नाही मग स्वैरिणी कशी असेल? (५।११।५). वैश्वानरविद्या आणि नैतिक प्रभाव यांचा संबंध येथें व्यंजित केलेला आहे.

बृहदारण्यक उपनिषदांत नैतिक दृष्टया आत्मतत्त्वाचें अनेक प्रकारांनी विवरण केलें आहे. मधुविद्येंत (२।५) म्हटलें आहे कीं, या जगांतील वस्तूंचा परस्पर जो मधुर संबंध आहे, त्याचे कारण त्यांच्यांतील तेजोमय अमृतमय आत्मा होय. विश्वांतील सर्व वस्तु परस्परावलंबी आहेत. या संबंधास शंकराचार्य उपकार्योपकारकभाव असें म्हणतात. ही मधुविद्या अश्विदेवांना दध्यङ् आथर्वण ऋषीने उपदेशिली.

बृहदारण्यक उपनिषदांत देवलोक पितृलोक मनुष्यलोक म्हणजे आत्माच होय असें म्हटलें आहे. देव ऋषि पितर मनुष्य पशु व प्राणिमात्र यांचा आधार आत्मा होय; म्हणून त्यास देवलोक इत्यादि संज्ञा प्राप्त होतात. यज्ञ अध्ययन श्राद्ध प्रजोत्पादन अतिथिसत्कार दान आणि भूतदयेचीं कृत्यें मनुष्य करतो, याचें कारण तोच सर्वांचा आत्मा आहे; हें होय. येथे आत्मा या शब्दाचा अर्थ स्वतः व्यक्ति होय. वाणी व इतर इंद्रियें यांच्यायोगाने कर्म करणारा हाच आत्मा होय, असे तेथें म्हटलें आहे (२।४।१७).

बृहदारण्यक उपनिषदांत नीतिशास्त्रदृष्टया अत्यंत कठिण अशा प्रश्नाचा उलगडा केला आहे; सर्वांत अंतिम इष्ट काय, हा तो प्रश्न होय. आत्मा स्वतः सर्वांत प्रिय होय, तो पुत्रापेक्षा आणि इतर सर्वांपेक्षा अधिक प्रिय आहे; असा विचार ठामपणे तेथे मांडला आहे. याज्ञवल्क्य व मैत्रेयी या पतिपत्नींच्या संवादांत या मुद्याचें विस्ताराने विवरण केलें आहे. याज्ञवल्क्य मैत्रेयीस सांगतो कीं पति जाया पुत्र वित्त ब्रह्मतेज क्षात्रतेज लोक देव भूतें आणि सर्व हे त्यांच्याकरिता प्रिय नसतात; आत्म्याकरिता ते प्रिय असतात; म्हणून आत्म्याचें

दर्शन घ्यावें, श्रवण करावें, मनन व निदिध्यासन करावें; हे सर्व आत्म्यांत अंतर्भूत होतात. दुंदुभि व वीणा यांचे नाद हीं वाद्यें हस्तगत केलीं म्हणजे हस्तगत होतात, तसा आत्मा प्राप्त झाला म्हणजे सर्व प्राप्त होतें. याज्ञवल्क्याच्या या सिद्धांतांत अत्यंत मोठें सत्य भरलें आहे. परंतु त्याचा नीट अर्थ न समजला तर त्यांत तितकाच अत्यंत मोठा धोका आहे. पूर्ण स्वार्थीपणाचें समर्थन त्याच्यामुळे होऊ शकतें. असा गैरसमज होऊ नये, म्हणून सर्वात्मभावाचा आदेश तेथे दिला आहे.

याज्ञवल्क्याने गार्गी वाचक्नवी नामक ब्रह्मवादिनीस ब्रह्मवेत्त्यांच्या सभेंत सांगितलेल्या अक्षरविद्येंत नीतिशास्त्राचा विचार पुनः या उपनिषदांत मांडला आहे. तो म्हणतो–'हे गार्गि या अक्षरतत्त्वाच्या प्रशासनामुळे मनुष्यें दात्याची प्रशंसा करतात; देव आणि पितर यांची कार्ये घडत असतात. हे गार्गि हें अक्षर (तत्त्व) न जाणता या जगांत हवन यज्ञ व तप अनेक सहस्र वर्षे जरी करीत कोणी राहिला, तरी तें त्यांचें कृत्य सांत ठरते; किंवा जो हें अक्षर न जाणता, हें जग सोडतो तो कृपण ठरतो; जो हें जाणल्यावर मृत्यु पावतो, तोच ब्राह्मण होय.' याज्ञवल्क्याच्या या विधानांत नीतिशास्त्राचें सार भरले आहे. कृपणता व औदार्य याचा संबंध आत्मज्ञानाशी येथे जोडला आहे. अक्षर म्हणजे अविनाशी आत्मा होय. सत्कर्माची प्रेरणा आत्मज्ञानावर अवलंबून आहे. आत्मज्ञानाची जितकी मंदता तितकें सत्कर्म मर्यादित व संकुचित कार्य करते; असा याचा भावार्थ आहे.

तैत्तिरीय उपनिषदांत आत्म्याचें ब्रह्म हें स्वरूप प्राधान्याने वर्णिलें आहे. ब्रह्माची मुख्य व्याख्या येथें सांगितली आहे. त्यांत अन्नमय प्राणमय मनोमय विज्ञानमय व आनन्दमय अशीं आत्म्याचीं स्वरूपें वर्णिली आहेत. आत्माच ब्रह्म होय; हें ब्रह्माचें अन्न प्राण मन विज्ञान व आनंद असें पंचविध स्वरूप सांगून निश्चित केलें आहे. त्यातल्या त्यांत अन्न हेंच ब्रह्म होय. या सिद्धांतापासून अन्नविषयक नीतिशास्त्र काढलें आहे. सर्व प्राण्यांचा जन्म, स्थिति व लय अन्नाधीन आहे म्हणून अन्नब्रह्माचा महिमा वर्णिला आणि अन्नासंबंधी मुख्य कर्तव्यें सांगितलीं. अन्नाची निंदा करू नये, अन्न मोठ्या प्रमाणांत उत्पन्न करावें, अन्नार्थी अतिथीला अन्न नाकारू नये व वस्ती नाकारू नये; अशीं व्रतें सांगितलीं आहेत. आत्म्याचीं सर्व रूपें अन्नमय आत्म्यावर अवलंबून असल्यामुळे मी अन्न आहे व मी अन्नभोक्ता आहे या विचाराला महत्त्व देऊन हें उपनिषद् समाप्त झालें आहे.

कठोपनिषदांत नीतिशास्त्रविषयक कल्पना अधिक शास्त्रीय झाली आहे. श्रेय व प्रेय असे मनुष्याच्या प्रवृत्तीचे दोन विषय त्यांत सांगितले आहेत. तात्पुरत्या

योगक्षेमाकरिता व क्षणिक सुखाकरिता बुद्धिमांद्यामुळे मनुष्य प्रेयाकडे ओढला जातो, आणि व्यापक हिताच्या विचाराचा उदय झाल्यावर मनुष्य श्रेयाच्या मार्गाने चालू लागतो; असें तेथें प्रतिपादिलें आहे. रथाच्या रूपकाने जीवित-यात्रेची श्रेयस्कर व घातक अशी द्विविध प्रवृत्ति तेथे वर्णिली आहे. आत्मज्ञा-नाचा आणि सदाचरणाचा अभेद्य संबंध त्या प्रतिपादनात दाखविला आहे. बुद्धि हा सारथी, इंद्रियें हे अश्व, मन हा लगाम, आत्मा हा रथी, शरीर हा रथ आणि इंद्रियांचे विषय हा मार्ग होय. सद्बुद्धि हा सारथी असेल तर विष्णुपदापर्यंत हा रथ पोहोंचता व जीवित सार्थक होतें. असद्बुद्धि हा सारथी असेल तर इंद्रिय-रूपी दुष्ट अश्व या जीवितरूपी रथाला अधःपाताच्या मार्गाला नेऊन विनाश करतात. या उपनिषदात दुश्चरितापासून निवृत्ति शांति व समाधि हेच आत्म-ज्ञानोपाय सांगितले आहेत.

परंतु कौषीतकि उपनिषदांत आत्मविद्येशी संबद्ध असलेल्या या नैतिक विचा-रास बाधक विचार मांडला आहे. या उपनिषदांतील आचार्य साक्षात् परमात्म-रूप इंद्र आहे. " दिवोदासाचा पुत्र प्रतर्दन इंद्राच्या प्रिय धामास युद्धाने आणि पौरुषाने पोहोंचला होता. मानवास हिततम असलेला वर त्यास इंद्राने दिला मानवास हिततम असलेला वर म्हणजे आत्मविद्या होय. इंद्र म्हणतो कीं मला म्हणजे ईश्वराला जाणणे यातच मनुष्याचें अंतिम कल्याण आहे. मी म्हणजेच प्रज्ञात्मा प्राण होय. आयुष्य व अमरत्व या स्वरूपांत माझी उपासना कर. हे सांगत असता स्वतःचा महिमा इंद्र सांगत आहे. तो म्हणतो की त्रिशीर्षा त्वाष्ट्रास मी ठार केलें. यतीना उलटे टांगून लांडग्यांना खावयास दिले. स्वर्गांत प्रल्हादाच्या वंशांना, अंतरिक्षात पौलोमांना आणि पृथ्वीवर कालकाश्यांना नष्ट केलें. परंतु त्यामुळे माझें लोमहि वाकडें झालें नाही. जो मला जाणील त्याचें इष्ट कशानेहि नष्ट होणार नाही. मातृवध पितृवध स्तेय व भ्रूणहत्या यांची त्या इष्टास बाधा होत नाही. त्याने जरी पाप केलें तरी त्याच्या मुखाचा नूर उतरत नाही. (३.१)." यांतच पुढें असें म्हटलें आहे कीं " हा प्राण प्रज्ञात्मा आनंद, अजर व अमर आहे. साधु कर्माने हा अधिक मोठा होत नाही आणि असाधु कर्माने अधिक लहान होत नाही. ज्याची उन्नति व्हावी अशी हा इच्छा करतो त्याच्याकडून साधुकर्म करवितो; ज्याची अधोगति इच्छितो त्याच्या कडून असाधु कर्म करवितो. हा लोकपाल व लोकाधिपति आहे. हाच आपला आत्मा आहे, असें जाणावें (३.८)."

या उपनिषदांतील ह्या नीतिविषयक विचाराची छाया इतर उपनिषदांवर मुळींच पडलेली नाही. परंतु मॅक्समुलर पासून बेरिडल् कीथ् पर्यंतचे पाश्चात्य

पंडित याच वाक्यसंदर्भांना मध्यवर्ति स्थान देऊन उपनिषदांतील नीतिशास्त्राचें मूल्यमापन करतात. येथे त्या पंडितांनी एका मूलभूत तत्त्वाकडे दुर्लक्ष केल्यामुळे वैदिक नीतिशास्त्राबद्दल ते संदेहांत पडले. उपनिषदांतील साधनविषयक विचारांची परिणति वैराग्य व संन्यास यामध्ये झाली आहे. निष्कामता हें अंतिम ध्येय व आत्म्याचें शुद्ध स्वरूप उपनिषदांनी सांगितलें आहे. अकामहत व अवृजिन (निष्पाप) श्रोत्रिय हा ब्रह्मानंदाच्या अनंत स्वरूपाचा अनुभव घेतो; असें बृहदारण्यक व तैत्तिरीय उपनिषदांत उच्चरवाने घोषित केलें आहे. एषणेच्या त्यागाची अपरिहार्यता आत्मज्ञानार्थ बृहदारण्यकांत सांगितली आहे. याज्ञवल्क्याने मैत्रेयीस प्रथम सांगितलें आहे कीं अमरत्वाची आशा वित्तार्थीने करूं नये. या सर्व गोष्टींचा परामर्ष घेतल्यावर आत्मज्ञानाचा आणि चित्तशुद्धीचा अभेद्य संबंध निश्चित होतो म्हणून उपनिषदांतील तत्त्वज्ञानाची नैतिक सिद्धांतापासून फारकत करण्याचा प्रयत्न निराधार आहे, असें सिद्ध होतें. उपनिषदांतील पारलौकिक गतीची मीमांसा लक्षांत घेतल्यावर नैतिक वर्तनाचा सिद्धांत पूर्णपणे निश्चित करता येतो. पाश्चात्य पंडितांना कौषीतकि उपनिषदांतील वरील वाक्यसंदर्भाने विनाकारण घोटाळ्यांत टाकलें आहे. तो एक प्रकारचा गूढवाद आहे. या उपनिषदांत सांगितलेला साधुकर्माचा उन्नतीशी असलेला संबंध आणि असाधुकर्माचा अवनतीशी असलेला संबंध पाश्चात्य पंडितांनी ध्यानांत घेतला नाही. मानवीय आत्म्याला कर्माचें बंधन आहेच. परमात्मभावनेमध्ये हें बंधन नाही. त्रैलोक्यांत अथवा सर्व विश्वांत ज्या घडमोडी सुरू आहेत, त्यास मानवी जीवनापुरत्या मर्यादित असलेल्या पापपुण्याचा विवेक लागू होत नाही; हीच गोष्ट इंद्राने सूचित केली आहे. परमात्मभाव अनुभवणाऱ्या मनुष्याला भूतकालांतील महापातकें बंधनकारक होत नाहीत कारण परमात्मस्थिति अनुभवणारा विश्वव्यापार स्वतः-मध्ये अनुभवतो. विश्वव्यापार पुण्यपापातीत आहे. नदींत पडून बालक मेले तर नदीला बालहत्या लागत नाही. एखादी स्त्री भाजून मेली तर अग्नीला स्त्रीहत्या बाधत नाही. एवढेंच इंद्राच्या नैतिक गूढवादावरून द्योतित होतें.

तीन नैतिक कल्पनाः– धर्म ऋण व पुरुषार्थ—

उपनिषदांतील नीतिशास्त्राचा परामर्श घेतल्यानंतर आता धर्मशास्त्राशी साक्षात् संबद्ध असलेल्या समाजशास्त्राच्या तत्त्वांचा परामर्श घेऊन त्यानंतर प्रत्यक्ष धर्मशास्त्राकडे वळू, म्हणजे अनकूल अशी भूमिका तयार होईल. धर्म व ऋण अशा दोन मूलभूत कल्पना वेदांनी भारतीय समाजशास्त्राला दिल्या. या दोन कल्पना वैयक्तिक व सामाजिक जीवनक्रमाला आवश्यक असलेल्या संस्था निर्माण करतात. बृहदारण्यक उपनिषदांत धर्मकल्पनेचें विवेचन मुख्यतः केलें आहे.

धर्मकल्पनेचा विकास त्यांत सांगितला आहे. न्याय हें त्याचें मुख्य स्वरूप होय. त्यांत धर्मकल्पनेचा विकास अशाप्रकारे सांगितला आहे--

" प्रथम ब्रह्म होतें, म्हणजे एकजिनसी समाज होता. त्या समाजांत स्तोत्र व यज्ञ यांचा महिमा होता; हा महिमा म्हणजे ब्रह्म होय; त्यामुळे समाजासही ब्रह्म म्हटलें आहे. त्या ब्रह्माचें सामर्थ्य कमी पडूं लागलें, प्रगति होईना; म्हणून त्याने आपणापेक्षा अधिक उच्च समाजस्वरूप निर्माण केलें. या उच्चतर स्वरूपास 'श्रेयोरूप' असें म्हटलें आहे. हें श्रेयोरूप म्हणजेच 'क्षत्र' होय. क्षत्र म्हणजे शासनसंस्था. तेवढ्याने निभाव लागेना, म्हणून अधिक उच्च समाजस्वरूप निर्माण केलें. तें म्हणजे 'वैश्य' होय. वैश्य संघशः आर्थिक व्यवहार करतात. तेवढ्याने भागेना, म्हणून अधिक निराळें समाजरूप निर्माण केले. तें म्हणजे सर्वांचा पोषक शूद्रवर्ण होय. श्रमाने उत्पादन करणारा सामाजिक वर्ग म्हणजे शूद्र असें चातुर्वर्ण्य निर्माण करूनहि निभाव लागेना. त्याकरिता अधिक उच्च असें तत्त्व निर्माण झालें, तें म्हणजे धर्म होय. त्याच्या योगाने कमी बळाचा मनुष्य अधिक बळाच्या मनुष्यास हुकूम करूं शकतो. क्षत्रापेक्षा म्हणजे राज्य-संस्थेपेक्षा अधिक सामर्थ्य असलेलें धर्म हें तत्त्व आहे. धर्म म्हणजे सत्य होय आणि सत्य म्हणजे धर्म होय. धर्मापेक्षा श्रेष्ठ कांही नाही. धर्म व सत्य एक होय. (बृहदारण्यक उपनिषत् १।४।१०-१४) "

महाभारतांतील धर्माचें लक्षण याच वैदिक कल्पनेवर आधारलेलें आहे. " धर्मामुळे प्रजांचें धारण होतें म्हणून त्या धारणक्रियेमुळे धर्म ही संज्ञा बनली आहे. धारणसंयुक्त जो तोच धर्म होय, असा निर्णय झाला आहे " (महा-भारत-शांतिपर्व १०९।११). महाभारतांतील धर्मविवेचन पुढे विस्ताराने सांगा-वयाचें आहे. त्यांतील येथे संबद्ध मुद्दा असा कीं लोकव्यवहार चालण्याकरताच धर्म अस्तित्वांत आला आहे, ही वेदांतील कल्पना व्यासाने विवेचनपूर्वक मांडली आहे. नीतिशास्त्रदृष्ट्या ही कल्पना मूलभूत व व्यापक आहे. आधुनिक नीतिशास्त्रां-तील नैतिक कर्मापेक्षा इतर कर्मांचाहि समावेश धर्मशब्दाच्या अर्थात होतो. रूढि, धार्मिक संस्कार, पूजा, ईश्वरभक्तीसंबंधी सर्व आचार विचार, कायदा, राजव्यवहार, न्याय आणि नैतिक सद्गुण या सर्वांचा त्यांत समावेश होतो. नीतिशास्त्रांतील नैतिक वर्तनास अनुलक्षूनहि धर्म हा शब्द भारतीय धर्मशास्त्रांत वापरला आहे. त्यास स्मृतिकारांनी 'साधारणधर्म' असें म्हटलें आहे.

धर्मकल्पनेप्रमाणेच ऋण ही कल्पना भारतीय सामाजिक नीतिशास्त्रांत अत्यंत वैशिष्ट्यपूर्ण आहे. नैतिक जबाबदारीच्या कल्पनेचा मुळापासून विकास कसा झाला याची सूचक 'ऋण' ही कल्पना आहे. आश्रमव्यवस्था किंवा आश्रमधर्म ऋणकल्प-

नेवर उभारले आहेत. मानवसमाज देवघेवीवर किंवा विनिमयावर अधिष्ठित असतो. आपणापाशी असलेलें संचित धन गरजू असलेल्या दुसऱ्या मनुष्यास दिल्याशिवाय सामाजिक व्यवहार चालत नाहीत. परंतु दुसऱ्यापासून घेतलेल्याची परतफेड केल्याशिवाय देवघेव नीट चालू शकत नाही. दुसऱ्यापासून घेतलेलें परत करावयाचें धन म्हणजेच ऋण होय. या धनसंबंधी ऋणाच्या विशेष कल्पनेवरून ऋणाची कल्पना व्यापक बनली. माणसाच्या तीन किंवा चार प्रकारच्या नैतिक जबाबदाऱ्यांना ही कल्पना वेदकाळीच लागू केली. देवऋण ऋषिऋण पितृऋण व मनुष्यऋण अशी चार ऋणें मानवास असतात; असें वेद म्हणतो. (१) विश्वव्यवहार चालवणाऱ्या दैवीशक्ति व्यक्तीस जीवनसाधनें देतात विश्वाचा मानवी जीवनावर होणारा अनंत उपकार हाच धार्मिक पवित्र भावनेचें व ईश्वरभक्तीचें उगमस्थान होय. या उपकाराची जाणीव 'देवऋण' या संज्ञेने वेदांनी केली आहे. (२) विद्या आणि कला यांचा पिढ्यानुपिढ्या संचय होऊन मनुष्याची संस्कृति वाढत असते. विद्या व कला यांचे प्रणेते म्हणजे ऋषि होत. विद्या व कला यांसच वेदकालीं, वेद ही संज्ञा होती. वेद हेंच ऋषीचे ऋण होय. वेदाध्ययनाने ऋषिऋणाची फेड होते, म्हणजे ब्रह्मचर्याश्रम अथवा शिक्षण घेऊनच ऋषिऋणांतून मनुष्य मुक्त होतो. (३) मानव वंशाची अविच्छिन्न परंपरा अनंत आपत्तीतून निभावली आहे. आपलें प्रत्येकाचें अस्तित्व या अगणित आपत्तींतून निघाल्याचा प्रत्यक्ष पुरावा होय. अनादिकालापासून वेळोवेळी आलेल्या आपत्तीशी संग्राम देऊन आत्मरक्षण व प्रजारक्षण मानवी पूर्वजांनी केलें आहे. म्हणून त्यांना 'पितृ' किंवा पितर अशी संज्ञा आहे. पितृ म्हणजे पालक होत. येथे माता पिता किंवा सर्वच पूर्वज असा पितृ शब्दाचा अर्थ आहे. आपले जीवन हें त्यांच्यापासून आपणास प्राप्त झालेलें ऋण आहे. या ऋणातून मुक्त होण्याचा मार्ग म्हणजे गृहस्थाश्रम करून पुनः प्रजोत्पादन करणे होय. प्रजासातत्य हाच पितरांच्या प्रयत्नाचा मुख्य उद्देश असतो. तो उद्देश पार पाडल्यानेच 'पितृऋणां'तून मुक्त होता येते. (४) मानवांचे ऋण हे चवथें शतपथब्राह्मणात सांगितलें आहे. एकमेकाच्या सहकार्याने मानवी प्रपंच चालत असतो, हेंच 'मनुष्यऋण' होय औदार्याने किंवा दानाने या ऋणांतून मुक्त होता येतें.

ऋणकल्पनेचा आश्रमव्यवस्थेशी असलेला संबंध प्रथम तैत्तिरीय संहितेंत सांगितला आहे. त्यांत म्हटलें आहे कीं " जन्माला येणारा ब्राह्मण तीन ऋणांसह जन्मतो. ऋषींचें ऋण ब्रह्मचर्याने, देवांचें ऋण यज्ञाने व पितरांचें ऋण प्रजोत्पादनाने फेडता येते. पुत्रवान, यजनशील आणि ब्रह्मचर्य पूर्ण झालेला असा मनुष्य अनृण होतो, (६।३।१०।५). " शतपथ ब्राह्मणांत महत्त्वाच्या सुधारणा

करून हाच विचार मांडला आहे. त्यांतून ब्राह्मण हा शब्द वगळला आहे. आणि मनुष्यमात्राबद्दल हा सिद्धांत सांगितला आहे. त्यांत दुसरी सुधारणा अशी केली कीं देव ऋषि व पितर यांचेच ऋण माणसावर नाही, इतर मनुष्यांच्या ऋणांतही मनुष्य बद्ध आहे. तेथे असें म्हटलें आहे:-- " जो अस्तित्वांत येतो तो ऋणी असतो. देव ऋषि पितर व मनुष्य यांचें ऋण त्याला जन्मतः असतें. देवांचें ऋण यज्ञाने व होमाने सिद्ध होतें. अध्ययनाच्या योगाने ऋषींचें ऋण फेडलें जातें. अनूचानास (विद्वानास) ऋषींचा ' निधिगोप ' असें म्हणतात संतन व अविच्छिन्न प्रजेची निर्मिति झाल्याने पितरांच्या ऋणातून मुक्ति मिळते. माणसांना अन्न आणि वस्त्र याचें दान केल्याने माणसांचें ऋण फिटतें. जो ही सर्व कर्तव्यें करतो तो कृतकृत्य होतो, त्याने सर्व मिळविलें, सर्व जिंकलें; असेंच म्हटलें पाहिजे (१।७।२।१--६) "

आश्रमव्यवस्थेचें व्यवस्थित वर्णन प्रथम छांदोग्य उपनिषदांत मिळतें. त्यांत तीन आश्रम वर्णिले आहेत. या तीन आश्रमास तीन धर्मस्कंध म्हणून निर्दिष्ट केलें आहे. स्कंध म्हणजे वृक्षाची खांदी धर्मरूपी वृक्षाच्या तीन खांद्या म्हणजे तीन आश्रम होत. तेथें असें म्हटले आहे:— " तीन धर्मस्कंध आहेत. यज्ञ अध्ययन व दान हा प्रथम स्कंध होय (गृहस्थाश्रम). तप हा द्वितीय स्कंध होय (वानप्रस्थ). आचार्यकुलांत वास करणारा ब्रह्मचारी हा तृतीय स्कंध होय. हे सर्व पुण्यलोक म्ह० पुण्यस्थानें होत. ब्रह्मात[1] निष्ठा ठेवणारा अमरत्वाप्रत जातो."

त्रिवर्ग किंवा पुरुषार्थ या शब्दाने मनुष्याचें संपूर्ण इष्ट वैदिकांनी निर्दिष्ट केलें आहे. त्रिवर्गाचा किंवा पुरुषार्थाचा स्पष्ट निर्देश वैदिक वाङ्मयांत नाहीं. सर्वांत प्राचीन उल्लेख आपस्तंबधर्मसूत्रात सापडतो. मोक्ष ह्या चतुर्थ पुरुषार्थाची गणना स्वतंत्रपणे प्रथम करीत नसत. त्रिवर्ग हीच परिभाषा प्रथम रूढ झाली. भारतीय नीतिशास्त्राच्या दृष्टीने त्रिवर्गाची किंवा पुरुषार्थाची कल्पना फार उपयुक्त आहे. मनुष्याच्या केवळ पारलौकिक ध्येयाचे साधनभूत आचरण म्हणजे नीति, अशी कल्पना कांहींची आहे. इंद्रियांच्या गरजांना यत्किंचितही नीतिमूल्य न देणे

---

१ ब्रह्मांत निष्ठा ठेवणारा म्हणजे संन्यासी असा शंकराचार्यांनी अर्थ केला आहे (छांदोग्योपनिषद् २।२३।१) संन्यासाश्रमाचे विधान स्पष्ट रूपाने येथे नाही. तें बृहदारण्यक नारायण व जाबाल या उपनिषदात सापडते, नारायण उपनिषदात " न्यास " अशी संन्यासवाचक संज्ञा आहे नारायण उपनिषदाचा काळ बौधायनाच्या व आपस्तंबाच्या गृह्य व धर्म सूत्रांपूर्वीचा आहे बृहदारण्यकातील उल्लेख त्यांतल्या त्यांत अधिक प्राचीन होय. ऋग्वेदातील ' मुनि ' शब्दांचाहि तो अर्थ असणे संभवतें.

हें अवास्तव काल्पनिक व अव्यवहार्य नीतिशास्त्रास जन्म देतें. त्यामुळे मिथ्याचार वाढीस लागतो, समतोलपणा नाहीसा होतो. त्यापेक्षा त्रिवर्गाची किंवा पुरुषार्थांची विचारसरणी अधिक शुद्ध आहे, असें सिद्ध होतें. महाभारत पुराणें आणि स्मार्तधर्मशास्त्र यांच्यांत चतुर्विध पुरुषार्थांना महत्त्व दिलें आहे. केवळ मोक्ष अथवा धर्म साध्य होऊ शकत नाही; अर्थ आणि काम याचाहि आधार धर्माला आणि मोक्षाला लागतोच. याची जाणीव त्यांत ठिकठिकाणीं व्यक्त केली आहे. मनुस्मृतींत फार मार्मिक रीतीने या संबंधी लिहिलें आहे. प्रथम चार पक्ष सांगितले; आणि अखेरीस सिद्धांत सांगितला:— " कोणी धर्म व अर्थ मिळून श्रेय आहे, असे म्हणतात; कोणी काम व अर्थ मिळून श्रेय होय, असें सांगतात; कोणी म्हणतात कीं धर्मच श्रेय होय; आणि कोणी सागतात कीं अर्थच श्रेय होय. परंतु सिद्धांत असा आहे की त्रिवर्ग (धर्म अर्थ व काम) श्रेय होय. (मनु. २।२२४). " कौटिलीय अर्थशास्त्र, कामसूत्र आणि महाभारत यांच्यामध्ये या विषयाची सयुक्तिक चर्चा केलेली आहे. सामान्यपणे धर्म म्हणजे शुद्ध नैतिक वर्तन, अर्थ म्हणजे उपयुक्ततावादाशीं जुळणारे साध्य व काम म्हणजे प्रत्यक्ष उपभोग्यवस्तु वा उपभोगरूप जीवनक्रम होय. धर्मशब्दात पारमार्थिक कल्याण किंवा मोक्ष सुद्धा प्रथम गृहीत धरला होता. त्याचें पृथक्त्व उत्तरकालांत स्वीकारलें आहे. व्यापक अर्थाने सर्व पुरुषार्थ धर्मपुरुषार्थांत अंतर्भूत करता येतात, असें आपस्तंबाने म्हटलें आहे:— " वृक्ष फलार्थ निर्माण केल्यावर छाया व गंध आनुषंगाने लाभतातच; त्याप्रमाणे धर्माच्या आचरणाने अर्थ व काम सिद्ध होतात. " धर्मशास्त्रांत गृहस्थाश्रमाचें विधान आहे. त्यांत काम पुरुषार्थ आपोआप अंतर्भूत होतो. धर्मशास्त्रातील वर्णव्यवस्थेंत वृत्तिव्यवस्था सागितली आहे, राजधर्म सांगितला आहे. अर्थ हा पुरुषार्थ वर्णव्यवस्थेने व राजधर्माने सिद्ध होतो. पुरुषार्थ या रूपाने अर्थ व काम यांचें परिगणन केल्यामुळे मनुष्याच्या ऐहिक जीवनक्रमाला नैतिक व धार्मिक मूल्य प्राप्त झालें; हा त्रिवर्गकल्पनेचा विशेष आहे.

धर्म ऋण व त्रिवर्ग अथवा पुरुषार्थ या तीन तत्त्वांच्या अधिष्ठानावर भारतीयांची जीवनपद्धति व संस्कृति वाढली आहे ऋणकल्पनेने व्यक्तीवरील नैतिक जबाबदारी व्यक्त केली आहे, आणि पुरुषार्थ कल्पनेने व्यक्तीचे हक्क किंवा अधिकार दर्शित केले आहेत. व्यक्ति व समाज यांचा संबंध त्यामुळे स्पष्ट होतो. व्यक्तीला समाजाकडून जो वारसा प्राप्त होतो, त्याच्यामुळेच व्यक्तीला कर्तव्याचीं बंधनें पाळावीं लागतात. वारसा म्हणजेच ऋण होय. समाजाकडून जो लाभ होतो त्याच्यामुळे कर्तव्य उत्पन्न होतें. पूर्वजानी व मातापित्यांनी आपलें जीवन

बनविलेलें असतें, म्हणून भविष्यकाळच्या पिढीचें जीवन सुरक्षित करण्याचें कर्तव्य त्यांतूनच निघतें. आपलें स्वतःचें अस्तित्त्वच त्या कर्तव्याचें सूचक आहे. नैतिक कर्तव्य म्हणजे धर्मपुरुषार्थ होय. अर्थ व काम यांची जशी नैसर्गिक गरज माणसाला आहे, त्यांची जशी स्वयंसिद्ध आवश्यकता आहे, तशीच धर्म व मोक्ष यांची स्वाभाविक गरज आहे, स्वयंसिद्ध आवश्यकता आहे. पुरुषार्थ म्हणजे माणसांचें इष्ट किंवा ध्येय होय. धर्म व मोक्ष किंवा नीति व परमार्थ यांची इष्टता सुसंस्कृत मनास पटते. लैंगिक वासना, सौंदर्याभिरुचि, क्रीडेची आवड, वैभवाची लालसा, अर्थोत्पादनाचा हव्यास, संग्रहप्रवृत्ति या जशा मनुष्याच्या ठिकाणीं स्वाभाविक आहेत त्याचप्रमाणें दया औदार्य मैत्री क्षमाशीलता स्वार्थत्याग इंद्रियनिग्रह मौन तत्त्वचिंतन सत्यजिज्ञासा इत्यादि प्रवृत्तीसुद्धा स्वाभाविकपणे उदय पावतात; म्हणून व्यासादि वैदिक मुनींनी धर्म व मोक्ष यांस पुरुषार्थ असें म्हटलें आहे. पुरुषाचा म्हणजे मनुष्याचा, अर्थ म्हणजे इष्ट. त्रिवर्ग किंवा पुरुषार्थचतुष्टय या रूपाने या सर्व मानवी प्रवृत्तीची व इष्टांची संगतवार व्यवस्था धर्मशास्त्रकारांनी केली आहे. स्वार्थ आणि परमार्थ यांच्यांत संवादित्व स्थापन केलें आहे. व्यक्ति व समाज यांचा विरोध मिटवून समाजाकरिता व्यक्ति व व्यक्तीकरिता समाज असा अन्योन्याश्रय मान्य केला आहे. ऋणकल्पनेने सामाजिकतेला प्राधान्य दिलें व पुरुषार्थकल्पनेने व्यक्तित्वाचा महिमा मान्य केला. भारतीय स्मार्त धर्मशास्त्राची अशी ही तात्त्विक पार्श्वभूमि आहे.

समाजाचें अनुशासन प्रतिपादणारे ग्रंथ म्हणजे धर्मशास्त्रें--

गृह्यसूत्रें धर्मसूत्रें व श्लोकात्मक स्मृतिग्रंथ ह्यांच्यांत वैदिकांचें धर्मशास्त्र प्रतिपादिलें आहे. या सर्वांस पूर्वमीमांसेत व मनुस्मृतीत ' स्मृति ' या शब्दाने निर्दिष्ट केलें आहे. वैदिकाच्या समाजसंस्थेंत वेदपूर्वकालापासून सूत्रकालापर्यंत जे सामाजिक किंवा धार्मिक आचार रूढ होते त्याचा संग्रह स्मृतीमध्ये कमीजास्त प्रमाणांत केला आहे. हे आचार म्हणजे सामाजिक व धार्मिक कायदे होत. त्यांचें ग्रंथरूपानें निबंधन होण्याच्या पूर्वी सूत्रकालापर्यंत शिष्टांच्या स्मरणपरंपरेच्या आधारावरच आचरण व नियमन चालत होतें; म्हणून त्यास ' स्मृति ' असें म्हणतात. गुंतागुंतीचे बहुविध सामाजिक व धार्मिक व्यवहार केवळ स्मरणपरंपरेने सुरक्षित राहीनासे झाले म्हणून ग्रंथरूपाने त्यांचें निबंधन सुरू झालें. वेदकाळापासून किंबहुना तत्पूर्वकाळापासून चालत आलेल्या विधिनिषेधांची कर्मकांडाची, आचारांची आणि सामाजिक रूढीची मांडणी गृह्यसूत्रांत धर्मसूत्रांत व इतर स्मृतिग्रंथांत केली आहे. त्यांत वेदपूर्व कालीन रानटी स्थितीपासून तो

सूत्रकालांतील सुधारलेल्या स्थितीपर्यंतचे आचार ग्रथित केले आहेत, म्हणून गृह्यसूत्रांत रानटी स्थितींतील आर्यांचा शूलगवासारखा विधि सापडतो. आपस्तंब-धर्मसूत्राच्या प्रारंभीं [1]सामयाचारिक धर्म सांगतो, असा उपक्रम केला आहे. ' समय ' म्हणजे माणसांनी ठरविलेला संकेत होय. आपस्तंबाचा असा अभिप्राय दिसतो कीं स्मृतींतील धर्म म्हणजे मुख्यतः वैदिक लोकानी वेळोवेळीं संकेताने निर्माण केलेले आचार होत. यांतील कांही आचार वेदांतहि सापडतात, म्हणून वेदहि धर्मांचे प्रमाण होय, असें आपस्तंबाने म्हटलें आहे. आपस्तंबाचा मुख्य भर धर्मज्ञसमयावर म्हणजे धर्मज्ञांनी केलेल्या ठरावांवर आहे. स्मृतींतील आचार शिष्टकृत आहेत, असे आपस्तंबास सांगावयाचें आहे. म्हणून पुढे त्याने असें म्हटले आहे कीं ' यं आर्याः क्रियमाणं प्रशंसन्ति स धर्मः. ' ' आर्य जो आचरतात व प्रशंसितात तो धर्म होय. ' स्त्रिया आणि शूद्र यांची आचारपद्धति त्यांच्यांतील रूढीवरून समजून घ्यावी; असेंही आपस्तंबानें म्हटलें आहे. प्रत्यक्ष स्मृतिशास्त्रांत न वर्णिलेल्या चालीरीतींनाहि प्रामाण्य स्मृतिकारांनी दिलें आहे. याची कारणें दोन आहेत. एक, गृह्यसूत्रें व धर्मसूत्रें वैदिक समाजांतील केवळ निवडक आचारांचें व कर्मकांडाचे विवरण करितात. न उल्लेखिलेला असा आचारमार्ग रूढीवरूनच समजून घ्यावा, असें त्यामुळे सांगावे लागलें. दुसरें कारण असें कीं नवीन परिस्थितींतील आणि अधिक भर पडलेल्या नवीन सामाजिक गटातील आचारधर्मांचें अनुशासन स्मृतिग्रंथांत सापडत नसल्यामुळे स्मृतिग्रंथांनी रूढीला आणि सदाचाराला प्रामाण्य दिलें.

धर्मशास्त्रग्रंथांत गृह्यसूत्रें व धर्मसूत्रें हीं अधिक प्राचीन आहेत. आश्वलायन बौधायन आपस्तंब पारस्कर गोभिल कौशिक इत्यादि १७ गृह्यसूत्रें आज उपलब्ध आहेत. आपस्तंब गौतम वसिष्ठ व बौधायन अशीं चारच प्राचीन धर्मसूत्रें निर्भेळ स्वरूपात आज उपलब्ध आहेत. अनेक धर्मसूत्रांचीं वचनें धर्मनिबंधकारांनी संगृहीत केलेलीं सापडतात. परंतु मूळ ग्रंथ नष्ट झाले आहेत. धर्मसूत्रांच्या नंतर श्लोकात्मक स्मृति भरभराटीस आल्या. त्यांत मनु व याज्ञवल्क्य यांच्या स्मृतींचें प्रामाण्य सर्वांत अधिक प्रस्थापित झालें. इतर स्मृतीसुद्धा तितक्याच प्रमाण मानल्या आहेत, परंतु या दोन स्मृतींची महती हिंदुसमाजांत फार वाढली. मिताक्षरा आणि कृत्यकल्पतरु ह्या धर्मनिबंधांनी स्मृतींचा त्या त्या विषयावर फार मोठा संग्रह प्रथम सुरू केला. त्यांत उल्लिखित अनेक धर्मसूत्रें व

१ समयाने म्हणजे संकेताने किंवा ठरावाने ठरलेले आचार म्ह० समयाचार समयाचारांतले म्ह० सामयाचारिक, असे धर्म.

श्लोकात्मक अनेक स्मृतिग्रंथ आज उपलब्ध नाहीत. परंतु मिताक्षरा कृत्यकल्पतरु किंवा त्या प्रकारचे नंतर झालेले निबंधग्रंथ नष्ट स्मृतीतील वचने संगृहीत करतात; तीं सर्व एकत्र केल्यावर असें ध्यानांत येतें कीं नष्ट स्मृतिग्रंथांत यापेक्षा अधिक महत्त्वाचा विषय शिल्लक राहिला नसावा. न्यायालयीन व्यवहारावर[1] नारदस्मृति हा ग्रंथ फार महत्त्वाचा आहे. बृहस्पति व कात्यायन यांचेहि स्मृतिग्रंथ तितकेच महत्त्वाचे असले पाहिजेत असें त्यांच्या उपलब्ध होणाऱ्या श्लोकसंग्रहावरून निश्चित अनुमान होते. आम्ही संपादिलेल्या धर्मकोशाच्या व्यवहारकांडांत सध्या उपलब्ध नसलेल्या ४६ स्मृतींची निबंधग्रंथांतील व टीकाग्रंथातील व्यवहारविषयक वचनें संपूर्णपणें संगृहीत केलीं आहेत.

धर्मसूत्रें व श्लोकात्मक स्मृति याचा वर्णधर्म व आश्रमधर्म हे मुख्य विषय आहेत. धर्मसूत्रामध्ये राजधर्म व न्यायव्यवहारधर्म यांचें विवेचन त्रोटक आहे. मनुस्मृति विष्णुस्मृति याज्ञवल्क्यस्मृति आणि नारदस्मृति यांत राजधर्म व न्यायव्यवहारधर्म याचें सविस्तर प्रतिपादन केलें आहे. विशेषतः मनुस्मृतीचें राजधर्माच्या दृष्टीने फार महत्त्व आहे सामाजिक संस्था व राजनीति याचा सविस्तर प्रपंच मनुस्मृतीच्या उत्तरार्धात सातव्या अध्यायापासून पुढें केला आहे. यावरून असें म्हणावें लागतें कीं मनुस्मृति ही भारतीय धर्मशास्त्रेतिहासांतील प्रगतीचें नवें युग दर्शित करते. वैदिक लोकांच्या समाजविषयक विचारसरणीला ऐहिक दृष्टि लाभल्याचें लक्षण मनुस्मृतींत सापडतें. धर्मसूत्रांत तें लक्षण सापडत नाही. राज्य व वर्णव्यवस्था याच्यासंबंधीं ऐहिकताप्रधान विचारसरणी त्यांत उदय पावलेली नाही. निदान त्या विचारसरणीला तेथे प्रगल्भ स्वरूप आलेलें दिसत नाही. मनुस्मृतीचे दुसऱ्या एका दृष्टीने फार महत्त्व आहे तें म्हणजे मनुस्मृतीवर परिस्थितिभेदाप्रमाणे किंवा कालभेदानुसाराने वेळोवेळीं अनेक संस्कार झाले आहेत. त्यामुळे धर्मपरिवर्तनाचा क्रम त्यांत उपलब्ध होतो. उदाहरणार्थ, मनुस्मृतींत नियोगाच्या चालीचे एकदा विधान केलें आहे; आणि नंतर दुसऱ्यादा नियोगाची अत्यंत निंदा केली आहे. गौतम आपस्तंब इत्यादि धर्मसूत्रांत असा इतका अन्तर्विरोध आढळत नाही. नियोगाची चाल प्राचीनकाळीं त्रैवर्णिकांत मान्य होती, असें इतर स्मृतिग्रंथ महाभारत व पुराणें यांच्यावरून निश्चित करता येतें. मनुस्मृतींत यासंबंधी असें म्हटलें आहे कीं, हा पशुधर्म दुष्ट वेन

---

१ 'व्यवहार' हा स्मृतिशास्त्रातील पारिभाषिक शब्द आहे. कायदा लागू असलेलें मानवी वर्तन हा त्याचा मुख्य अर्थ; कायदा असाही अर्थ होतो.

राजाच्या काळांत प्रवृत्त झाला; निषेधाचें महत्त्व बिंबविण्याकरिता असें म्हटलें. हें ऐतिहासिक सत्य नाहीं तो अर्थवाद[1] (legal Fiction) आहे.

स्मृतींना ऐहिक समाजधारणाशास्त्राचे स्वरूप येऊ लागल्यावर धार्मिक किंवा पारलौकिक विद्येपासून अलग झालेली पूर्ण ऐहिक विचारपद्धति अस्तित्वांत आली व त्यामुळे परलोक कल्पनेपासून वेगळी म्हणजेच ऐहिक विचारांवर आधारलेली सामाजिक विद्या अस्तित्वात आली; त्यास ' अर्थशास्त्र ' असें प्राचीनकाळीं म्हणत असत. राजनीति व राजशासन हे 'अर्थशास्त्राचे'[2] विषय होत. ज्याप्रमाणें वेदविद्येपासून पृथक् अशीं दर्शने उपनिषदोत्तरकालात उत्पन्न झाली; त्याच प्रमाणे धर्मशास्त्रें निर्माण झाल्यावर त्याच्यापासून पृथक् अशी अर्थशास्त्ररूप समाजशास्त्राची विद्या निर्माण झाली. उशना व बृहस्पति यानी निर्मिलेलीं सर्वांत पहिलीं अर्थशास्त्रें होत. याचा निर्देश कौटिलीय अर्थशास्त्रात सापडतो. हीं अर्थशास्त्रें त्रयीला किंवा धर्मशास्त्राला विद्या म्हणण्यासहि तयार नव्हतीं, असें कौटिल्याच्या ' विद्यासमुद्देश ' या प्रकरणातील चर्चेवरून अनुमान होतें. रोमन कायदा जसा पारलौकिक धर्माचाराचा भाग नव्हता, त्याचप्रमाणे अर्थशास्त्रकालीन कायदा पारलौकिक धर्मविचाराचा भाग राहिला नाही. अर्थशास्त्रांचा परिणाम महाभारतांतील विचारसरणीवर फार झालेला दिसतो (शांतिपर्व अध्याय ३३५।४५). तेथे उशना व बृहस्पति यांचा दंडनीतिकार म्हणून उल्लेख आला आहे व त्याच्या शास्त्राची प्रशंसाहि केली आहे

स्वायंभुवादि धर्मशास्त्रें आणि बार्हस्पत्यादि अर्थशास्त्रें यांच्या संस्काराने महाभारतांतील धर्मचिंतन अत्यंत गंभीर व व्यापक बनलें. मनुस्मृतीपेक्षाहि धार्मिक व सामाजिक विचारांच्या दृष्टीने महाभारतातील शांतिपर्व व अनुशासनपर्व अधिक मोलाचे आहेत. त्यात धर्मपरिवर्तनाचा इतिहास, राजशास्त्र, नीतिशास्त्र आणि अध्यात्मविद्या याचे उत्कृष्ट मंथन करून विचार मांडले आहेत. समाज कुटुंब व्यक्ति या संबंधीं तात्त्विक मूलभूत विचार सांगितले आहेत. महाभारतांतील हे विचार म्हणजे व्यासप्रणीत विशाल स्मृतीच होय. सर्व स्मृतिवाङ्मयांत या व्यासस्मृतीस अद्वितीय स्थान आहे. ही महाभारतांतील धर्ममीमांसा बुद्धिवादी आहे. त्यांत धर्मप्रमाणासंबंधीं अनेक पक्ष मांडून विचार केला आहे. तेथें असें म्हटलें आहे— " कोणी म्हणतात कीं श्रुति हें धर्मप्रमाण आहे; कोणी

---

१ प्राचीन कायद्यांत अर्थवादास फार महत्त्व होतें. काल्पनिक उपपत्तींनी किंवा काल्पनिक कथेने केलेलें विधिनिषेधांचें समर्थन यास अर्थवाद म्हणतात.

२ या अर्थशास्त्राचा विषय व सध्या ज्यास अर्थशास्त्र म्हणतात त्याचा विषय यांत भेद आहे.

म्हणतात कीं श्रुति धर्मप्रमाण नव्हे; आम्ही कोणताच अभिनिवेश न ठेवता असें म्हणतो कीं श्रुतींत सर्वच सांगितलेलें नसतें" (शांतिपर्व १०९।१३). शांतिपर्वांत वैदिक पशुयागाचें नियत्व एकेश्वरभक्ति आणि वर्णव्यवस्थेचें अस्थिरत्व प्रतिपादन केलें आहे. वर्णभेदरहित धर्म्य समाजव्यवस्था एकदा होती; असेंहि सांगितलें आहे. राज्यसंस्था व वर्णव्यवस्था यांच्या उत्पत्तीची बौद्धिक उपपत्ति तेथे वर्णिली आहे. श्रद्धामूलक धार्मिक आचारांच्या पेक्षा नैतिक मूलभूत तत्त्वांची श्रेष्ठता प्रतिपादिली आहे. असा वारंवार उपदेश केला आहे कीं, नैतिक तत्त्वच सर्व धर्मांचा आधार आहे (शांतिपर्व २५९ अनुशासन १६२, १६३). सर्व मनुष्यांना परमार्थसाधनेचा समान अधिकार दिला आहे. सर्वभूतहित हें धर्माचें लक्षण निर्देशिलें आहे. धर्मनिर्णयाला केवळ वैदिक शब्दाचें प्रमाण घेऊन चालणार नाही तर त्याकरिता सर्वहिताचा विचार करणाऱ्या साधूंचे विचारहि प्रमाण म्हणून स्वीकारले पाहिजेत, असें म्हटलें आहे. विवेचनात्मक दृष्टीनें भरलेल्या विचारांची फार मोठी खाण म्हणजे महाभारत होय.

ऐहिक-विचार-प्रधान अर्थशास्त्र व पारलौकिकविचारप्रधान धर्मशास्त्र यांचा झगडा कांही काळपर्यंत चालला होता. अर्थशास्त्रांनी धर्मशास्त्रांपेक्षा कायद्यांच्या मध्ये सुधारणा केली होती. उदाहरणार्थ धर्मशास्त्रांतील गुन्ह्याच्या शिक्षेत अर्थशास्त्राने महत्त्वाचा फरक केला होता. ज्या अवयवाने गुन्हा केला असेल त्या अवयवाचा छेद करण्याची शिक्षा धर्मशास्त्राने सांगितली आहे. अर्थशास्त्राने या बाबतींत विकल्प सांगितला आहे. द्रव्यदंड सांगून अवयवच्छेदाच्या संकटांतून अपराधी सुटका करून घेऊ शकतो, असें त्यांत म्हटले आहे (अध्याय ८७). प्राचीन धर्मसूत्रात मनुष्यवधालाही केवळ धनदण्ड होता. अर्थशास्त्रांत मनुष्यवधास अपराध्याचा वध ही शिक्षा सांगितली आहे (अध्याय ८८). नारदस्मृतींत व याज्ञवल्क्यस्मृतींत अर्थशास्त्रांपेक्षा धर्मशास्त्र अधिक बलवान् आहे, असें म्हटलें आहे. म्हणजे याज्ञवल्क्यस्मृतीच्या काळापासून अर्थशास्त्र मागें पडलें. त्याचें महत्त्व न राहिल्यामुळे त्याचा जवळ जवळ लोप झाला होता. कौटिलीय अर्थशास्त्र हा ग्रंथ अलीकडे सापडल्यामुळे अर्थशास्त्रसंबंधी महत्त्वाचा आधार मिळाला आहे. हा ग्रंथ अशोकाच्या पूर्वी प्रत्यक्ष अमात्य कौटिल्यानेच केला, असें जर मानलें तर या विषयावरील इतका ज्ञानसंपन्न त्या काळांतला दुसरा कोणताहि ग्रंथ जगांत सापडत नाही असें सिद्ध होतें.

वैदिकांच्या कुटुंबसंस्थेचा व समाजसंस्थेचा अभ्यास करण्याचीं ग्रंथरूप साधनें वर थोडक्यांत सांगितलीं. आता त्या ग्रंथांवरून निघणाऱ्या निष्कर्षाचा विचार करू.

विवाह कुटुंबसंस्था व वारसा--

ऋग्वेदांतील कुटुंबसंस्था पितृप्रधान आहे. पित्याला व पुत्राला मातेपेक्षा किंवा मुलीपेक्षा त्या संस्थेत अधिक अधिकार आहे. परंतु साधारणपणे पिता व माता यांची कुटुंबसंस्थेत प्रतिष्ठा सारखीच मानली जात होती. 'पितरौ' असा द्विवचनी प्रयोग पिता आणि माता या दोघांचाहि वाचक आहे. यावरून दोघांची समान प्रतिष्ठा सूचित होते. ऋग्वेदांत ज्या ठिकाणीं पिता व माता या शब्दांनी द्युलोक व पृथ्वी यांचा निर्देश केलेला असतो, तेथे या दोघांचा महिमा सारखाच वर्णिलेला असतो. ते दोघे (ऋसं. १।१६०) विश्वाचें कल्याण, सत्याची धारणा आणि भूतजाताचें रक्षण करतात; अशी त्यांची प्रशंसा केलेली असते. विश्वाचा भार वहन करण्यास समर्थ असलेला त्यांचा पुत्र बुद्धिशाली व पवित्र शक्तीने युक्त असून आपल्या मायेने भुवनांना पावन करतो असें तेथे म्हटलें आहे. हा त्यांचा पुत्र म्हणजे सूर्य होय. ही रूपकात्मक भाषा कुटुंबसंस्थेतील संबंध व आकांक्षा द्योतित करते. वेदांनी देवांचा व विश्वाचा संसार चालविणारें द्युलोकाचें व पृथ्वीचें जोडपें हें मानवी जोडप्याचा आदर्श मानला आहे. विश्वरूप दिव्यशक्ति मानवी व्यवहाराचें मार्गदर्शन करतें, असें वैदिक संस्कृतीचें जीवनविषयक तत्त्वज्ञान आहे. सूर्या व चन्द्रमा यांचा विवाह सूर्यासूक्तांत वर्णिला आहे. सूर्या म्हणजे किरणलक्ष्मी होय तिच्याशी चन्द्राचें लग्न झालें आहे. चन्द्रमा हा सूर्याचा जावई आहे. त्याच्या प्रभेशी चन्द्राचें कायम लग्न लागले आहे, असा खगोलशास्त्राचा सिद्धान्त आहे. सूर्यासूक्त हें आर्यांच्या विवाहसंस्कारात पठन करावयाचें असतें.

पुत्र नसेल तर मुलीचा अधिकार पुत्रवत् मानला जात होता. अशा मुलीस पुत्रिका म्हणतात. तिच्यापासून झालेल्या मुलाला तिच्या पित्याच्या संपत्तीचा वारसा लाभत असे. म्हणून भ्राता नसलेल्या मुलीशी लग्न करण्यास त्या काळी लोक कचरत असत; कारण तिच्यापासून झालेला पुत्र तिच्या बापाचा पुत्र मानला जात असे (ऋसं. १।१२४।७; निरुक्त. ३।५). संततीच्या योगाने अमरत्व प्राप्त होतें, असें ऋग्वेदकाली मानत (ऋसं. ५।४।१०). पुत्रसंतति अधिक इष्ट मानीत असत. पुत्र घरीं राहतात व संरक्षण करण्यास समर्थ होतात, म्हणून पुत्रांची अपेक्षा करीत असत (ऋसं.३।३१।२).

पत्नी या दृष्टीने स्त्रीची प्रतिष्ठा गृहसंस्थेत मुख्य मानत असत. विशेषतः क्षत्रियकुलांतील स्त्रियांना युद्धात सारथ्य करण्याचाहि अधिकार असे. मुद्गलाबरोबर त्याची पत्नी मुद्गलानी युद्धांत सारथ्य करण्यासाठी गेली होती. (ऋसं. १०।१०२). ऋग्वेदकाली पतिपत्नीचें नातें ज्या प्रकारचें होतें आणि कुटुंबसंस्थे-

तील आपसांतील संबंध ज्याप्रकारचे मानीत असत, त्याच प्रकारचें पतिपत्नींचें नातें आणि कौटुंबिक संबंध वर्तमानकालापर्यंत भारतीय समाजांत आदर्श म्हणून मानले आहेत. विवाहित स्त्रीवर पतीचें एकप्रकारचें स्वामित्व असलें तरी, ती घराची स्वामिनी आहे, ही कल्पना वैदिककाळापासून आजपर्यंत मान्य आहे. पत्नी हेंच गृह होय, अशी भावना (ऋसं. ३।५३।४) व्यक्त केली आहे. विवाहाच्या आशीर्वादमंत्रांत सासू, सासरे, दीर, नणंद इत्यादिकांची तू सम्राज्ञी हो, असें म्हटलें आहे (ऋसं. १०।८५।४६). ऋग्वेदकालीन गृहसंस्थेंत सर्व स्त्रीपुरुषांमध्ये वरिष्ठ स्थान स्त्रीला प्राप्त होऊ शकत असें. विवाह झाल्यावर ती घरांत आली असता, तिच्या नेत्रक्षेपाने घराला उर्जितदशा येऊ शकते, अशी समजूत त्याकाळीं होती. यज्ञामध्ये पतीच्या बरोबरीने तिचें महत्त्व असें. पति व पत्नी हे समानपणे धनाचे स्वामी आहेत, असें आपस्तंब धर्मसूत्रांत (२।२९।३) म्हटलें आहे. ' पुरंधिर्योषा ' राष्ट्रांत होवो, असा राजास अश्वमेधांत आशीर्वाद आहे. ' पुरंधि ' म्हणजे गृहसंस्थेचा भार उचलणारी स्त्री होय.

ऋग्वेदकालांत एकपत्नीकत्वाची चाल प्रशस्त मानीत असत, म्हणून पाणिग्रहणमंत्रांत किंवा विवाहसूक्तात पत्नीचा किंवा भार्येचा एकवचनीं निर्देश आहे. गार्हपत्याकरिता देवानी तुला दिलें आहे (ऋसं. १०।८५।३६), असें पाणिग्रहणमंत्रांत म्हटलें आहे. गार्हपत्य म्हणजे गृह्यसंस्थेचें नेतृत्व किंवा गृहपालकत्व होय. गृह्यसूत्रांतील सप्तपदीच्या मंत्रांत पत्नी सखी होते, असें सांगितलें आहे. यावरून वैदिक लोकांचा वैवाहिक आदर्श म्हणजे पतिपत्नीचें मित्रत्वाचें समानपणाचें नातें होतें, असें निश्चितपणे म्हणता येतें.

बहुपत्नीकत्वाची चाल ऋग्वेदकालीन समाजांत मान्य होती. (ऋसं. १। १६२।११;७१।१;७।२६।३; १०।४३।१). परंतु अशा प्रकारचा प्रघात श्रीमंत लोक व कारागीर जमाती यांच्यामध्येच विशेष प्रमाणांत चालू असावा. अनेकभार्यत्व हें ऋग्वेदकालापासून तो वर्तमानकालापर्यंत भारतीय समाजांत रूढ आहे. प्रजेची मोठ्या प्रमाणांत अपेक्षा हें अनेकभार्यत्वाचें मुख्य कारण आहे. क्षत्रियांना लढाईकरिता वीरांची आवश्यकता असे, शेतकऱ्यांना व कारागिरांना कामधंद्याकरिता पुष्कळ सहकाऱ्यांची गरज वाटत असे, हिंदुस्थानांत वसाहतीला मुबलक क्षेत्र होतें, त्याकरिता प्रजेचा विस्तार जितका होईल तितका पाहिजे होता. लहान लहान राज्यें प्राचीनकाळीं पुष्कळ असत. त्यांच्या आपसांत वारंवार लढाया होत; म्हणून राजघराण्यांवर निर्वंश होण्याची पाळी येई; त्याकरिता बहुप्रजेची वासना नित्य जागृत असे, हें बहुभार्यत्वाच्या चालीचें एक महत्त्वाचें कारण आहे.

आर्य स्वतःच्या प्रतिष्ठित वर्गाच्या बाहेरहि विवाह करीत असत, असें दिसतें. दासी दान म्हणून मिळाल्याचा उल्लेख ऋग्वेदांत अनेकवेळा आला आहे. दासी म्हणजे गुलाम स्त्री असा अर्थ ऋग्वेदांत नाही; कारण दास हा शब्द खालचा वर्ग याअर्थी त्यांत पुष्कळ ठिकाणीं वापरला आहे. म्हणून दास-वर्गातील स्त्री असा 'दासी' या शब्दाचा मुख्य अर्थ आहे. दास या शब्दाचा गुलाम असा अर्थ करण्यास प्रबळ प्रमाण ऋग्वेदांत सापडत नाही. दास म्हणजे श्रमजीवी मनुष्य किंवा गरीबीत राहणारे लोक; आर्य म्हणजे सुस्थितीतील मनुष्य. प्रथम वैदिक आर्यांशी झगडा करणाऱ्या बरोबरीच्या लोकांचा दास म्हणून उल्लेख होत होता. वैदिक लोक अवैदिक लोकापेक्षा वरचढ झाल्यावर समाजांतले कमी प्रतीचे लोक असा अर्थ आला असावा इतकेंच अनुमान करता येतें, अधिक नव्हे.

कन्यादानाच्या पद्धतीपेक्षा उभयपक्षी स्वयंवराची पद्धत ऋग्वेदकालीं अधिक रूढ असावी असें दिसते. 'भद्रा वधूर्भवति यत्सुपेशाः स्वयं सा मित्रं वनुते जने चित्' (ऋग्वेद १०।२७।१२) येथे वधू स्वतः मित्र पसंत करते, असें सांगि-तलें आहे. विवाहाच्या अगोदर प्रेम करणाऱ्यास 'जार' हा शब्द लावत असत. 'जार' या शब्दाचा अनैतिक अर्थ ऋग्वेदांत दिसत नाही. प्रणयी मनुष्य असा त्याचा अर्थ तेथे आहे. स्त्रीपुरुषाचे विवाह वयांत आल्यानंतर होण्याची प्रथा रूढ असावी, असे सूचित करणारें विवाहसूक्त (१०।८५) ऋग्वेदात आहे. बालविवाहाचा उल्लेख वेदांत कोठेच सापडत नाही. घोषेचा विवाह वृद्धावस्थेत झाल्याचा मात्र उल्लेख ऋग्वेदात (१।११।७) आहे. कन्येची मागणी घालणारा वराचा स्नेहीही वर या शब्दानेच निर्दिष्ट करीत असत; केवळ पतीचा दर्शक तो शब्द नाही. पति हा अर्थ नंतर प्राप्त झाला असावा, असें दिसतें. ज्येष्ठत्वाच्या क्रमानुसाराने कन्यांचे व पुत्राचे विवाह होत असत; कांही अविवाहित स्त्रिया जन्मभर पितृगृही राहिल्याची उदाहरणेंहि ऋग्वेदांत नमूद केलीं आहेत (२।१७।७). वरपक्षाकडून किंवा वधूपक्षाकडून परिस्थिति असेल त्याप्रमाणे हुंडा घेण्याची चाल त्याकाळी होती (१।१०९।२).

पति-पत्नींचे लैङ्गिक संबंध निष्ठेचे असले पाहिजेत, अशी भावना तेव्हापासून रूढ आहे. द्यूताची निंदा करताना म्हटलें आहे कीं द्यूताच्या व्यसनात सापड-लेल्या माणसाच्या बायकोला दुसरे हात लावत असतात (१०।३४।४). गुप्तपणें गर्भपात करणाऱ्या स्त्रियांचा दृष्टांतहि दिलेला आढळतो (२।२९।१). भ्रातृहीन युवती पथभ्रष्ट होऊन दुराचारी वेश्या बनतात, असें वर्णन आलें आहे (१।१२४।७; ४।५।५). वेश्याव्यवसाय किंवा स्वैर संभोग करणाऱ्या स्त्रीचा 'साधारणी'

असा उल्लेख आलेला आहे (१।११६।७।४). अनाचारी स्त्रियांनी खोल नरकस्थान निर्माण केलें आहे, असा गंभीर इषारा एके ठिकाणी दिला आहे.

वेदपूर्वकालीं, वेदमूलकालीन समाजांत, विवाहसंस्थेचें स्वरूप कशा प्रकारचें होतें, याचें अनुमान ऋग्वेदावरून किंवा इतर वेदावरून विशेषसें करता येत नाही. स्मृति व पुराणें यांतील माहितीवरून वेदपूर्वकालांतील वैदिक समाजाच्या विवाहसंस्थेचा इतिहास किंवा स्थित्यंतरें अनुमानिता येतात. समाजांतील सर्वच गटांमध्ये एकाच प्रकारची विवाहसंस्था प्रचलित नसते. त्यांत अनेक प्रकार असतात. त्या प्रकारांतील कांही संस्था अतिप्राचीन कालांतील अवशेष म्हणून ओळखता येतात.

पति-पत्नींचें वैयक्तिक नातें ज्यावेळीं निर्माण झालें नव्हतें त्यावेळची स्थिति 'गोधर्म' म्हणून महाभारतांत वर्णिली आहे (आदिपर्व अध्याय १२२). यास 'यूथविवाह' असें म्हणता येईल. जनावरांच्या कळपांत जसें स्त्री-पुरुष भेदाशिवाय लैंगिक संबंधाच्या बाबतीत इतर नातें नसतें, त्याप्रकारची मानवांची विवाहसंस्था उत्तरकुरूदेशांत होती, असें तेथे म्हटलें आहे. वैदिककाळीं अशी संस्था असल्याचें प्रमाण सापडत नाही. रुद्राने आपल्या भगिनींशीं आणि प्रजापतीने किंवा मनूने आपल्या मुलीशीं लग्न केल्याची कथा वेदांत मिळते. कौषीतकि ब्राह्मणांत (६।१) म्हटलें आहे कीं प्रजापतीपासून अग्नि वायु आदित्य चन्द्रमा व उषा हीं भावंडें जन्मलीं; उषेच्या ठिकाणीं भावांचें मन गेलें. त्यांच्या पासून रुद्र उत्पन्न झाला. परंतु वेदकालीन सामाजिक जीवनाची दर्शक ही कथा नाही. वेदपूर्वकालीन सपिंड विवाहाची स्मृति त्यावेळीं राहिली होती, एवढेंच त्यावरून निश्चित करता येतें. पुराणांमध्ये अशा सपिंडसंबंधांच्या दर्शक कांही कथा आहेत. ऋग्वेदांत सहोदरांच्या वैवाहिकसंबंधाचा स्मारक नवा निषेध सूचित करणारा यम-यमी संवाद वर्णिलेला आहे. यम व यमी ही जुळीं भावंडें होत. यमी सहोदर भ्रात्यापाशी विवाहबद्ध होण्याची याचना करीत आहे व यम ती गोष्ट अनुचित म्हणून नाकारीत आहे हें सूक्त सहोदर भावडाच्या विवाहाचा निषेध सूचित करीत आहे. ईजिप्त आणि इराण येथील संस्कृतींत सहोदरांचा विवाह होत असे. त्या चालीचा निषेध ऋग्वेदकालीन वैदिकांनी केला, असें या सूक्तावरून निश्चित होतें.

ऋग्वेदकाली सपिंडविवाहाला मर्यादा घालण्यांत आली. साधारणपणे तिसऱ्या पिढीला कुटुंबें विभक्त होतात; म्हणून पहिल्या दोन पिढ्या म्हणजे सख्खीं सावत्र व चुलत नातीं वगळून मुलामुलींचीं लग्नेंच त्यावेळीं मान्य होऊं लागलीं. चुलत नात्यातील केवळ सख्ख्या भावाची संतति विवाहास निषिद्ध धरत. आतेबहीण व मामेबहीण अथवा आतेभाऊ व मामेभाऊ यांचीं आपसांत लग्नें ऋग्वेदकालीं मान्य होतीं. ऋग्वेदी-देशस्थ, कऱ्हाडे आणि कर्नाटक इत्यादि दक्षिण प्रांतां-

तील ब्राह्मण ह्यांच्यामध्ये अशा प्रकारच्या जवळच्या नात्यांत लग्न करण्याची प्रथा अजून विद्यमान आहे. याचें मूळ ऋग्वेदाच्या खिलांतील[1] एका मन्त्रांत व शतपथ-ब्राह्मणांत सापडतें. त्या मंत्राचा अर्थ असा आहे:-- ' इंद्रा स्तुत मार्गांनी या यज्ञांत ये, आमचा हा भाग घे मातुलाची मुलगी किंवा आतेबहीण यांच्याप्रमाणे हा तुझा भाग आहे, तृप्ति निर्माण करणाऱ्या वपेचें हवन केलें आहे. ' शतपथ-ब्राह्मणांतील वाक्याचा अर्थ असा आहे:-- समान कार्यातच विकास होतो, म्हणून समान पुरुषापासून भोग्य व भोक्ता जन्मतात, म्हणून एका जातीचे (तरुण) असे समजून क्रीडा करीत असतात कीं चौथ्या पिढीला किंवा तिसऱ्या पिढीला आपला संगम होईल[2]. यावरून डॉ. के. ल. दप्तरी असें अनुमान काढतात कीं प्रथम सपिंड शब्दाचा अर्थ एका स्वयंपाकावर जेवणारे असा असावा. पिंड म्हणजे अन्नाचा गोळा. जोपर्यंत कुटुंबें विभक्त होत नाहीत तोंपर्यंत सर्वांचा स्वयंपाक एकत्र होत असतो. साधारणपणे सख्खे किंवा सावत्र बंधु एकत्र राहतात. चुलतबंधु वयांत आल्यावर विभाग होतो. एका घरांत राहण्याऱ्यांचा कोंवळया वयांत लैंगिक संबंध होऊं नये, म्हणून प्रथम सपिंडविवाहाचा निषेध झाला असावा. डॉ. दप्तरींचे हे अनुमान पटण्यासारखें आहे. दुसरें कारण असें दिसतें कीं, लैंगिक संबंधाच्या मर्यादा नसताना म्हातारीं माणसें तरुण कोंवळया पोरींवरचा आपला संभोगाचा अधिकार सोडत नसावी, त्यामुळे वयांत आलेल्या तरुणांच्यामध्ये व वयस्क मंडळींत आपसांत वैर उद्भवत असेल, तें टाळण्याकरिता समंजस समाजाधिकाऱ्यांनी ' गोधर्माचा ' निषेध केला असावा. या संबंधी अधिक उपपत्ति मनोविश्लेषण विज्ञानाचे प्रणेते डॉ. फ्राइड याच्या निबंधांत पहावी. या सापिंड्याचा अर्थ सूत्रकालांत किंवा स्मृतिकालांत पारिभाषिक बनला. पित्याकडून सात पिढ्या व मातेकडून पाच पिढ्या असा सपिंडतेचा अर्थ गौतमादि सूत्रकारांनी व स्मृतिकारांनी केला आहे. पिंड म्हणजे शरीर, असा अर्थ स्मृतिकार करतात. मातापित्यांच्या अवयवांची किंवा धातूंची पाच पिढ्यांपर्यंत, सात पिढ्यांपर्यंत अथवा दहा पिढ्यांपर्यंत अनुवृत्ति राहते; असें सपिंडविवाहाच्या निषेधाचें कारण कांही स्मृतिकार सांगतात. स्मृतिकारांच्यामध्ये सापिंड्याच्या मर्यादेच्या बाबतींत मतभेद आहेत. पैठीनसीने मातेकडून

---

१ आयाहीन्द्र पथिभिरीळितेभिर्यज्ञमिमं नो भागधेयं जुषस्व ।
तृप्तां जहुर्मातुलस्येव योषा भागस्ते पैतृष्वस्रेयी वपामिव ॥ (ऋग्वेद खिल)

२ समान एव कर्मन् व्याक्रियते । तस्माद् समानादेव पुरुषादत्ता चाद्यश्च जायेते । इदं हि चतुर्थे पुरुषे तृतीये संगच्छावह इति विदेवं दीव्यमानः जात्या आसत एतस्माद् तत् । शतपथब्राह्मण १।८।३।६

त्रिपुरुष व पित्याकडून पंचपुरुष सापिंड्य वर्ज्य करण्यास सांगितलें आहे. चतुर्विंशतिमत नामक धर्मनिबंधांत त्रिपुरुष सापिंड्य पित्याकडून व द्विपुरुष मातेकडून वर्ज्य करावयास सांगितलें आहे. षट्त्रिंशन्मत नामक धर्मनिबंधांत द्विपुरुष सापिंड्य विवाहांत वर्ज्य मानलें आहे. तात्पर्य सपिंड शब्दाचा अर्थ स्मृतिकारांच्या मतें एक नव्हता. सापिंड्याच्या भिन्न मर्यादा भिन्न परंपरेंत मानत असत. डॉ. दप्तरींची उपपत्ति या आधारावरून अधिक अर्थपूर्ण वाटते.

सगोत्र किंवा सप्रवर विवाहाचा निषेध वेदांत सापडत नाही. मनुस्मृतीच्या एका पाठाप्रमाणे सगोत्र विवाहाचा निषेध मनुस्मृतींत नव्हता असें अनुमान निघतें. 'असपिंडा च या पितुः' या ऐवजी 'असगोत्रा च या पितुः' असा पाठ सगोत्र विवाहाच्या निषेधाशी जुळण्याकरिता मागाहून घातला गेला असावा.

विवाहाचे आठ प्रकार मन्वादि स्मृतींच्या मध्ये वर्णिले आहेत. वसिष्ठस्मृतींत सहा प्रकार सांगितले आहेत. सर्व स्मृतिकारांची विवाहप्रकारांचीं नावें सारखीं नाहीत. वसिष्ठ व हारीत यांनी क्षात्र व मानुष अशीं निराळीं नांवें सांगितलीं आहेत. क्षात्र म्हणजे राक्षस विवाह, असा वसिष्ठाचा अर्थ असावा. परंतु हारीतानें राक्षसविवाह सांगून क्षात्रविवाह निराळा सांगितला आहे. हे आठही विवाहप्रकार वैदिक किंवा वेदपूर्वकाळापासून भारतीय समाजांतील भिन्न भिन्न गटांत रूढ असावेत; म्हणून त्यांची परिगणना सूत्रकालापासून सापडते. ब्राह्म दैव आर्ष प्राजापत्य आसुर गांधर्व राक्षस व पैशाच असे आठ प्रकार मनूने सांगितले आहेत. यापैकी शेवटचे दोन प्रकार वगळून पहिले सहा प्रकार ब्राह्मणाकरिता, शेवटचे चार प्रकार क्षत्रियाकरिता व राक्षस वगळून शेवटचे तीन प्रकार वैश्य-शूद्रांकरिता मनूने सांगितले आहेत. आर्ष विवाहाचा निषेध महाभारतांत सांगितला आहे, कारण तो कन्याविक्रयाचा एक प्रकार आहे, असें तेथे म्हटलें आहे. आसुर विवाह कन्याविक्रयरूपच आहे. या संबंधी मनूने सांगितलेला वर्णविभागानुसारी तारतम्यविचार सर्व स्मृतींस मान्य नाही. उदाहरणार्थ नारदाने पैशाच व आसुर सर्वांनाच निषिद्ध सांगितले आहेत. विशेषतः पैशाच विवाह संपूर्णपणे गर्ह्य होय, असें म्हटलें आहे. बौधायनाने ब्राह्मणास पहिले चारच प्रकार योग्य होत, असें म्हटलें आहे. प्राजापत्य ब्राह्म व गांधर्व हे तीन प्रकार विद्यमान हिंदू समाजांत सधारणपणे प्रशस्त समजले जातात. धर्म अर्थ व काम या बाबतींत समान हक्काची कल्पना प्राजापत्यांत आहे. निष्ठा न सोडता एकमेकांस समान अधिकाराने धर्माचरण करण्याचा करार प्राजापत्य विवाहांत

१ असपिण्डा च या मातुरसगोत्रा च या पितुः ।
सा प्रशस्ता द्विजातीनां दारकर्मणि मैथुने ॥ ३।५

सांगितला आहे. एकपत्नीकत्वाची कल्पना प्राजापत्य विवाहांतून विकसित झाली असण्याचा संभव फार आहे. कन्यादान हें ब्राह्म विवाहाचें विशेष स्वरूप होय. प्रेमविवाह म्हणजेच गांधर्वविवाह. हे तीनही प्रकार हिंदु समाजांत हल्लीं प्रशस्त मानतात. इतर प्रकार रूढ आहेत, परंतु ते प्रशस्त मानले जात नाहीत. विवाह-संस्थेच्या इतिहासाच्या दृष्टीने विवाहाचे आठ प्रकार फार महत्त्वाचे आहेत. गांधर्व व प्राजापत्य हे विवाहप्रकार सोडल्यास बाकीचे प्रकार पुरुषप्रधान समाजसंस्थेचे निदर्शक आहेत. ब्राह्मविवाहांत कन्यादान असल्यामुळे स्त्रीवर धनाप्रमाणे मालकी हक्क सूचित होतो. बायकांना किंवा कन्यांना विकण्याची प्राचीन रूढि ब्राह्मविवाह मान्य असलेल्या समाजात प्राचीन काळीं असावी, असें अनुमान करण्यास हरकत नाहीं. नियोगाची चाल स्त्री-पारतन्त्र्याची व पितृ-प्रधान संस्थेची द्योतक आहे.

नियोगाची चाल वेदपूर्वकालापासून चालत आहे. ज्यावेळीं विवाहाने प्राप्त झालेली कन्या सर्व कुळाच्या मालकीची होत असे तेव्हां नियोगपद्धति अस्तित्वांत आली. नियोग म्हणजे आज्ञा होय. गुरूची म्हणजे कुलमुख्याची आज्ञा असा नियोग याचा अर्थ आहे. कुळांतील ज्या मुलाकरिता मुलगी परणून आणली, तो मुलगा पुत्रहीन स्थितींत निवर्तल्यास वडील माणसें त्याच्या विधवेपासून तिच्या दीराकडून (ऋग्वेद १०।४०।२), अन्य सजातीय पुरुषाकडून, उच्चवर्णीय पुरुषापासून किंवा पुरोहिताकडून संतति निर्माण करून घेत असत या संबंधी वेदांत पुराणांत व महाभारतांत अनेक आधार व उदाहरणें मिळतात. आप स्तंबधर्मसूत्रांत नियोगाचें समर्थन करतांना 'कुलायैव हि कन्या दीयते' (२। २७।३), कन्यादान कुळालाच केलेलें असतें, असें म्हटलें आहे. बृहस्पतिस्मृतींत म्हटलें आहे कीं कलियुगापूर्वी कन्यादान कुळाला करीत असत, व्यक्तिशः वराला नव्हे. तात्पर्य प्राचीनकाळीं केव्हांतरी लग्न झालेली वधू सर्व घराण्याची मानली जात असावी व कुलमुख्य पुरुषाचा तिच्यावर प्रथम अधिकार चालत असावा. परंतु ही चाल नष्ट होऊन केवळ नियोगाची पद्धति शिल्लक राहिली. ती पद्धतही कालांतराने मनुस्मृतीच्या दुसऱ्या संस्करणाच्या काळीं निषिद्ध केली असावी. ही चाल उत्तर हिंदुस्थानांतील कांही प्रांतांत वा जिल्ह्यांत ब्रिटिश अमदानीपर्यंत चालू होती. विवादरत्नाकरांत ही चाल विद्यमान असल्याचा खुलासा केला आहे.

दैव विवाह म्हणजे यज्ञांत ऋत्विजाला दक्षिणा म्हणून कन्येचें दान. आर्ष म्हणजे वरापासून गोमिथुन घेऊन कन्याप्रदान. आसुरविवाहांत वराकडून कन्येचो ज्ञाति द्रव्य घेते; हा विवाह म्हणजे कन्याविक्रयच होय. राक्षसविवाहांत कन्या तिच्या जन्मदात्या कुळांतून जबरदस्तीने हरण करून न्यावयाची असते.

पैशाचविवाहांत झोपलेल्या, दारू प्यालेल्या किंवा बेभान असलेल्या मुलीशी जबरदस्तीने गुप्त संभोग हें निमित्त लागतें. तात्पर्य प्राजापत्य व गांधर्व हे दोन विवाहप्रकार वगळून बाकीचे सर्व पितृप्रधान समाजसंस्थेचे विवाह प्रकार होत.

स्त्रीप्राधान्य वा मातृप्रधान्य असलेली समाजसंस्था वैदिक व अवैदिक भारतीयांच्या मध्ये प्राचीनकाळीं होती. महाभारतांतील नागवंशाशीं वैदिक लोकांचे विवाहसंबंध घडत असत. नागांच्या मध्ये मातृप्रधानता होती. वासुकीच्या घरी त्याच्या भगिनीशीं लग्न झाल्यावर जरत्कारू या ब्राह्मणास राहावें लागलें. अर्जुनाचा विवाह उलुपी या नागकन्येशी होऊन तिच्यापासून बभ्रुवाहन नामक पुत्र झाला होता. तो आपल्या मातेपाशींच राहिला होता. गरुड हाहि मातृप्रधान संस्थेंतच जन्मला होता. वैदिक आर्यांच्या कांही गटांच्या मध्ये मातृप्राधान्य होतें, याची सूचक कांही लक्षणें सापडतात. परंतु पितृप्रधान अवस्था ऋग्वेदकाळांतच पूर्णपणें निर्माण झाली असल्यामुळे मातृप्राधान्य कांही अल्प प्राचीन गटांत शिल्लक राहिलें असावें, असा अजमास करण्यास थोडीशी जागा आहे. ऋग्वेदांतील आदित्य ही संज्ञा मातृप्राधान्याची सूचक आहे. अदिति ही कांही मोठ्या देवांची माता होय. वरुण मित्र सविता पूषन् इत्यादिकांना आदित्य हें विशेषण ऋग्वेदांत लावलें आहे. ऋग्वेदांतील स्त्रियांचा दर्जा स्मृतींतील स्त्रियांच्या दर्जापेक्षा फार मोठा आहे. यावरून मातृप्रधान कुटुंबसंस्था मान्य असलेल्या नागादि लोकांशी वैदिकांनी रक्तसंबंध कां केले, याचा उलगडा होतो. ऋग्वेदांतील एका ऋचेचा अर्थ सांगताना म्हटलें आहे कीं न्यायसभेंत आपला धनाचा भाग हक्काने मिळविणारी स्त्री दाक्षिणात्य असते (निरुक्त. ३।५). यास्काच्या मते ऋग्वेदांत या दाक्षिणात्य संस्थेंतील स्त्रीचा निर्देश करावयाचा आहे, असें दिसते. मातृप्रधान संस्थेंत स्त्रियांना धनाचा हक्क असतो. दक्षिण देशांत द्राविड संस्कृतींत मातृप्रधान संस्था आजही विद्यमान आहे.

ऋग्वेदांत सांगितलेलें स्त्रीचें घरांतील सम्राज्ञीपद व यजुर्वेदांतील अश्वमेधांत राजास आशीर्वाद देतांना स्त्रीस सांगितलेलें पुरंधिपद कदाचित् ऋग्वेद पूर्वकालांतील मातृप्राधान्याचा अवशेष असण्याचा संभव आहे. आपस्तंब धर्मसूत्रात व व जैमिनीच्या पूर्वमीमांसेंत (६।१।१०-१६) स्त्रीला धनाधिकार व यज्ञाधिकार दिला आहे.

मातृपूजा किंवा देवीपूजा यास हिंदूच्या कुलधर्मात अतिशय महत्त्व आहे. मातृपूजेची संस्था चीनपासून युरोपपर्यंत प्राचीनकाळीं पसरली होती. ती हिंदुस्थानभर प्राचीनकाळापासून पसरली आहे. मोहोंजो-दारो व हरप्पा येथील सिंधु-

संस्कृतींत मातृपूजेचीं प्रतीकें किंवा देवीच्या मूर्ति सापडल्या आहेत. ती संस्कृति वैदिकांची नसल्यास असें म्हणता येतें कीं मातृपूजा अवैदिकांपासून वैदिकांनी वेदकालींच स्वीकारली होती. मातृपूजन ख्रिश्चनधर्मातहि मेरीच्या पूजेच्या रूपाने दृढमूल झालें आहे. कुटुंबसंस्थतील स्त्रीचें प्राधान्य या पूजेंत प्रतिबिंबित झालें आहे. असंतुष्ट व भांडखोर स्वभावाच्या बंधूंना व पितापुत्राना एकत्रित ऐकमत्याने ठेवण्याचें कार्य मातृरूपानें स्त्री करते. मत्सर वैर व पित्याच्या विरुद्ध असलेली बंडखोरी यांचें शमन माता करते समाधानी चित्ताचा मनुष्य व न भटकता एकाच स्थलीं पिढ्यानपिढ्या राहणारीं कुटुंबें यांचें अस्तित्वास मातृपूजा कारण आहे. अथर्ववेदांतील भूमिसूक्त हें मातृदेवतेचें प्रतिबिंब आहे. नद्या या मातृतमा आहेत असें ऋग्वेदांत म्हटलें आहे. पितृप्रधान वैदिक गृहसंस्थेला मातृमहिम्यानेच विनाशाप्रत जाऊ दिलें नाही माता आणि पिता या उभयतांची सम प्रतिष्ठा हाच वैदिक गृहसंस्थेचा आधार होय.

संपत्तीच्या अधिष्ठानावर गृहें व समाज उभारलेले असतात. खाजगी संपत्तीची संस्था ऋग्वेदाच्या काळीं वैदिक समाजांत प्राधान्य पावली होती. स्थावर संपत्तींत भूमि ही मुख्य होय. वैदिककाळी भूमीची वाटणी होत असल्याचें प्रमाण सापडत नाही राजाला सुद्धा भूदानाचा अधिकार नव्हता, असें विश्वजित् सर्वमेध किंवा पुरुषमेध यातील सर्वस्वदानाच्या विवरणांतील भूमिदानाच्या निषेधावरून अनुमान होतें. विश्वकर्मा भौवन या राजाने सर्वमेध केला. तेव्हां तो कश्यप ऋषीस भूमिदान करू लागला. तेव्हां भूमि त्यास सांगते– " मला कोणताही मर्त्य देऊ शकत नाही. तू मूर्ख आहेस. तुझी ही कश्यपास दान देण्याची प्रतिज्ञा मिथ्या आहे. तू माझें दान केल्यास मी पाण्यांत बुडून जाईन. " (ऐतरेय ब्राह्मण ३९।७; शतपथ ब्राह्मण १३।७।१। १५). पूर्वमीमांसेंतहि जैमिनीनें हाच निर्णय सांगितला आहे. गौतम आपस्तंब मनु इत्यादि प्राचीन स्मृतिग्रंथांत दायभाग सांगताना भूमीची वाटणी किंवा क्षेत्रविभाग न सांगता पशुरूप संपत्तीचा विभाग सांगितला आहे. क्षेत्रविभागाचा निर्देश उत्तरकालीन स्मृतिग्रंथांत आला आहे. भूमीचा विभाग न करता उत्पन्नाची वाटणी म्हणजे फलाची वाटणी प्रथम करीत असत. भूमीवर विभक्त व अविभक्त अशा सर्व कुलांची अगणित पिढ्यापर्यंत[१] सामुदायिक स्वामित्व चालत असें; प्राचीन काळचीं पुष्कळशीं खेडीं एक एका कुळाने वसविलीं असत. त्यामुळे जमिनीवर खेड्याची सामुदायिक मालकी असे. ही परंपरा स्मृतिग्रंथांच्या काळीं

१ अविभाज्यं सगोत्राणामासहस्रकुलादपि ।
याज्यं क्षेत्रं च पत्रं च कृतान्नमुदकं स्त्रियः ।। उशना, मिताक्षरा २।११९

बदलली. मनुस्मृतींत सीमाविवाद हें प्रकरण आहे. मनुस्मृतींत वेळोवेळीं बदललेले धर्म समाविष्ट केले गेले आहेत. म्हणून त्यांत 'सीमाविवाद' प्रकरण सापडतें. ब्रिटिश आमदानीपर्यंत पंजाबांत जमिनीवरील गावाच्या सामुदायिक मालकीची पद्धत सुरू होती. प्राचीनकालच्या सामाजिक स्वामित्वाच्या तत्त्वाचें हें अवशिष्ट स्वरूप होतें.

स्त्रीला दायविभागांत पित्याकडून वाटा असावा कीं नाही, या संबंधी वैदिककाळापासून मतभेद आहेत. यास्काने या संबंधी अनेक मतभेद सांगितले आहेत. दुहितेला म्हणजे मुलीला दाय मिळावा असें कित्येकांचें त्यावेळीं मत होतें, व त्या करिता ते ऋग्वेदाचा (३।३१।१) आधार देत असत. स्वायंभुव मनूचा या संबंधी एक श्लोक निरुक्तांत उद्धृत केला आहे. 'अविशेषेण पुत्राणां दायो भवति धर्मतः । मिथुनानां विसर्गादौ मनुः स्वायंभुवोऽब्रवीत् ॥' (निरुक्त. ३।४) हा श्लोक हल्लींच्या मनुस्मृतींत सापडत नाही. 'पुत्रांचा समानरूपाने धर्म्य दायविभाग होतो, असें मिथुनांच्या निर्मितीच्या प्रारंभीं स्वायंभुव मनूने सांगितलें.' येथें पुत्रशब्दाने पुत्र व पुत्री असे दोन्ही घ्यावयाचे आहेत, असें यास्काने सांगितलें आहे. स्वायंभुव मनूने सामुदायिक लग्नपद्धतीचें विसर्जन करून मिथुनांचा विसर्ग म्ह० वैयक्तिक लग्नपद्धति निर्माण केल्यावर पुत्र व पुत्री या दोघांना समान समजून दायाधिकार दिला. स्त्रीला दायाधिकार नाही; असें मत लगेच पुढें सांगितलें आहे; त्या करिता तैत्तिरीय संहितेंतील 'अदायादा स्त्री' असें वाक्य उद्धृत केलें आहे. स्त्री दायाद नसल्याचें असें कारण सांगितलें की तिचें दान, विक्रय व त्याग करता येतात, पुरुषाचे करता येत नाहीत. यावर उलट मत असें आले आहे कीं शुनःशेपाच्या उदाहरणावरून पुरुषाचाहि विक्रय करता येतो. तात्पर्य स्त्रियांच्या दायादपणाचा हक्क वैदिक काळीं मतभेदाचा विषय बनला होता, असें दिसतें.

वैदिक लोकांच्या कुटुंबसंस्थेचा व तत्संबंधी अर्थव्यवस्थेचा परामर्ष आतापर्यंत थोडक्यांत घेतला वैदिकांच्या कुटुंबसंस्थेचा, विवाहेतिहासाचा आणि दायसंबंधी विचाराचा या पेक्षा विस्ताराने परामर्श घेणे वस्तुतः आवश्यक आहे. त्या संबंधी प्रमाणसामग्रीहि विपुल आहे. येथे केवळ उच्च ध्येयभूत किंवा आदर्शरूप परंपरेचा, तत्त्वांचा आणि विचारांचा विकास दाखविणे एवढाच प्रतिपादनाचा मुख्य उद्देश आहे. हीनोच्च परंपरांचा सर्वांगीण इतिहास सांगणे हा येथे उद्देश मुख्य नाही. त्या दृष्टीने या विषयाचा परामर्ष घेण्यास येथे पुरेसा अवकाशही नाही.

कुटुंबसंस्थेकडून समाजसंस्थेकडे जाणे आता तर्कप्राप्त आहे. कुटुंबसंस्थेचाच विस्तार म्हणजे समाजसंस्था होय. पुत्रविस्तार हेंच समाजविस्ताराचें बीज होय. प्रजेचें जनन आणि संगोपन करणे हें विवाहसंस्थेचें मुख्य उद्दिष्ट आहे. पुत्राच्या योगाने नरकांतून (म्हणजे विनाशांतून) उद्धार होतो; पुत्र म्हणजे आत्मा होय; पुत्रद्वाराच वित्त व विद्या यांचें सातत्य राहतें. पुत्राचे पुष्कळ प्रकार धर्मशास्त्रांत सांगितले आहेत.

वसिष्ठाला व विश्वामित्राला शंभर पुत्र होते, असें वेदामध्ये सांगितलें आहे. प्रजापति हा समाजाचें प्रारंभस्थान होय. प्रजापतिसंस्था हें वैदिक समाजसंस्थेचें मूळ होय. प्रजापति स्वतःच्या बीजापासून किंवा मनाच्या योगानें प्रजेची प्राप्ति करून घेत असे स्वतःपासून न जन्मलेली प्रजा मानसिक संकल्पानें स्वतःची होतें; यासच पुत्रविधि म्हणतात. औरस क्षेत्रज दत्तक क्रीत कानीन सहोढ अपविद्ध पुत्रिकापुत्र स्वयंदत्त पौनर्भव गूढज कृत्रिम व पारशव असे तेरा प्रकारचे पुत्र गौतमादि स्मृतिकारांनी सागितले आहेत. औरस क्षेत्रज पुत्रिकापुत्र व दत्तक यांचा ऋग्वेदांत उल्लेख आहे. दत्तकादि पुत्रप्रकारांच्या संबंधी इतर वेदात व ब्राह्मणग्रंथात प्रसंगाने निर्देश सापडतात. विश्वामित्राने शुनःशेपाला पुत्र म्हणून स्वीकारल्याची कथा ऐतरेय ब्राह्मणात आहे ज्येष्ठपुत्र म्हणून कोणास मानावे, या संबंधी निर्णयाचा अधिकार ऐतरेय ब्राह्मणाच्या कालीं पित्यास होता. मधुच्छंद इत्यादि औरस पुत्र असतांनाच विश्वामित्राने स्वयंदत्त शुनःशेपास ज्येष्ठ पुत्र मानले, व त्याचा दोन्ही कुळांच्या पुत्रत्वाचा अधिकार (द्व्यामुष्यायणत्व) मान्य केला. आन्ध्र पुण्ड्र शबर पुलिंद मूतिब हे विश्वामित्राचे ज्येष्ठ पुत्र असूनही त्यांनी संस्कृति मानली नाही (कुशलं न मेनिरे). म्हणून विश्वामित्राने ते पुत्र असूनहि नीच (दस्यु) मानले; असें ऐतरेय ब्राह्मणांत म्हटलें आहे (३३।६). यावरून असें सूचित होतें की वेदमूलकालांत निरनिराळया मानवगणांस पुत्र म्हणून कर्तबगार वैदिक पुरुष स्वीकारीत असत. मानसिक पुत्र म्हणजे मनाने निर्माण केलेले पुत्र. या कल्पनेला समाजशास्त्रदृष्टया फार मोठा अर्थ आहे. मानसिक संकल्पाने वैदिक लोक बहुतांचा समावेश करून घेऊन स्वतःच्या कुलांचा विस्तार करीत असत. यज्ञसंस्था अशा कार्यास उपयुक्त होत असे. ऐतरेयब्राह्मणांत म्हटलें आहे कीं प्रजापतीने प्रथम यज्ञ निर्माण केला आणि नंतर ब्रह्म व क्षत्र हे वर्ण निर्माण केले (३४।१). याचा अर्थ असा कीं कुटुंबसंस्थेचा आणि समाजसंस्थेचा विस्तार यज्ञसंस्थेच्या द्वारा वैदिक लोकांनी केला. यज्ञांत नव प्रजेचा स्वीकार व प्रजोत्पत्ति या क्रिया होत. यज्ञ अनेक दिवस, अनेक महिने व अनेक वर्ष, (सहस्रसंवत्सरपर्यंत) चालत. सामाजिक जीवन व्यव-

स्थित चालविणे, हेंच यज्ञाचें स्वरूप होतें. या संबंधी अधिक संशोधन होणे आवश्यक आहे.

वैदिकांच्या समाजसंस्थेची उत्पत्ति व विकास कसा झाला, या प्रश्नाचा भारतीय समाजसंस्थेच्या उत्पत्तीशीं आणि विकासाशी अत्यंत निगडित संबंध आहे. किंबहुना वैदिक समाजसंस्थेचा व भारतीय समाजसंस्थेचा प्रश्न एकच आहे. हा सर्वांत गुंतागुंतीचा व महत्त्वाचा प्रश्न आहे. याचा भारतीय लोकसंस्थेच्या भवितव्याशी संबंध आहे म्हणून त्याचा अभ्यास करणे फार इष्ट आहे.

वर्णभेद व जातिभेद अशीं दोन स्वरूपें वैदिक लोकसंस्थेला इतिहासक्रमाने आलीं. वैदिक लोकसंस्थेचें किंवा समाजसंस्थेचें विकसन वर्णभेदाच्या व जातिभेदाच्या स्वरूपाने हिंदुस्थानांतच झालें. प्रथम आर्य व दस्यु असा भेद दिसून येतो. दस्यु व दास हे प्रथम पर्यायशब्द होते. ऋग्वेदांत आर्य व दास किंवा दस्यु या भेदकल्पनेला अधिक महत्त्व आहे. वर्णभेदाची कल्पना त्यांत मुळींच दिसत नाही. शूद्रवर्णाचा उल्लेख ऋग्वेदांत सर्वांत पाठीमागून रचलेल्या पुरुषसूक्तांत तेवढा एकदा आला आहे. प्रथम दोन वर्णांचीच कल्पना वर्णभेद या दृष्टीने होती. अगस्त्याबद्दल म्हटलें आहे कीं, त्या शूर ऋषीने प्रजा अपत्य व बल यांची इच्छा करीत दोन वर्णांचे पोषण केले (ऋग्वेद १।१७९।६). या दोन वर्णांचें स्वरूप आर्य व दास हें होय. ब्राह्मण व क्षत्रिय असाहि कित्येक अर्थ करितात. ब्राह्मण व क्षत्रिय हे भेद वैदिक आर्यांत प्रथम नसावेत. कारण त्यांच्या देवतांच्या स्वरूपांत ब्राह्मणत्व व क्षत्रियत्व यांचें संपूर्ण ऐक्य दिसतें. अग्नि इन्द्र ब्रह्मणस्पति वरुण मित्र अर्यमा इत्यादि देव युद्धही करतात व सूक्तकर्ते ही आहेत. त्यांचें ब्रह्म हें विशेषण त्यांचे ब्राह्मणत्व सुचवितें. ब्राह्मण व क्षत्रिय हा भेद उशिरा झाला. वर्ण या कल्पनेच्या आधारावर ब्राह्मण क्षत्रिय व विश् असे तीन भाग नंतर पडले असावेत. पुरुषसूक्त सोडल्यास वर्णभेदाची किंवा चातुर्वर्ण्याची कल्पना ऋग्वेदांत कोठेंहि सापडत नाही. ब्रह्म क्षत्र व विश् या तीन संज्ञा तीन वर्गाच्या वाचक म्हणून वापरलेल्या ऋग्वेदांत आढळतात. परंतु त्यांना वर्ण ही संज्ञा कोठेच ऋग्वेदांत दिलेली नाही; म्हणून वरील ऋचेंत 'वर्णौ' या शब्दाचा आर्य व दास हे दोन वर्ण असा अर्थ कल्पनेने करावा लागतो. कारण वर्णभेदाची कल्पना दास व आर्य या भेदासंबंधी प्रथम येणे हें स्वाभाविक आहे. वर्ण हा शब्द रंग या अर्थी प्रथम वापरलेला आहे; म्हणून दासांच्या निराळ्या रंगामुळे वर्णभेदाची कल्पना सुचली असावी. 'दासं वर्णं' असें दासाला वर्ण हें पद ऋग्वेदात लावलें आहे. प्रथम वंशभेदाचा अभिनिवेश मात्र वैदिक लोकांत निर्माण झाला नव्हता. ते दासांशी रक्तसंबंध करण्यास मागेपुढे पहात

नसत. दासींच्या म्हणजे दासवंशीय स्त्रियांच्या पासून झालेल्या प्रजेला स्वतःच्या गटांत ते सहज सामिल करून घेत. कवष-ऐलूष दासीपुत्र होता त्यास सूक्तरचनाकार झाल्या बरोबर पुरोहितपद किंवा ब्राह्मणत्व लाभलें. ऐतरेय ब्राह्मणांतील कथेप्रमाणे विश्वामित्राच्या शंभर पुत्रांत आंध्र पुलिंद मूतिब शबर व पुण्ड्र या दस्यूंचा समावेश झाला होता. हे शब्द निःशंकपणे अवैदिक वा अनार्य गणांचे वाचक आहेत. ऐतरेय ब्राह्मणकालांत असे शंभर गण विश्वामित्राचे पुत्र म्हणून ओळखले जात होते. आंध्र शबर इत्यादि शब्द गणांचे किंवा जमातींचे वाचक आहेत त्यांनी कल्याणमार्ग मानला नाही म्हणून त्यांना विश्वामित्राचा शाप बाधला व ते दस्यु झाले असें तेथे म्हटलें आहे. ही कथा असें सूचित करतें कीं दासांना आर्यगटांत सहजपणे समाविष्ट होता येत होतें. किंवा, असेंही अनुमान होतें कीं, दास व आर्य हे भेद केवळ वर्गभेदरूपच होते. कुशलकर्म म्हणजे संस्कृति न मानणारे दस्यु अथवा दास या संज्ञेने संबोधिले जात. भिन्न गटांतील लोक संस्कृति नीट आत्मसात् न झाल्यास अलग पडत असत. ऋग्वेदकालीं प्रथम ब्राह्मण क्षत्रिय व विश् असे वैदिकांचे तीन वर्ग पडले. विश् म्हणजे पौरोहित्य न करणारी व राज्यसत्ता साक्षात् न चालवणारी प्रजा होय. वैश्यवर्ण या अर्थी विश् शब्द ऋग्वेदांत कोठेंहि नाही. पौरोहित्य शिपाईगिरी राज्यशासन व्यापार कृषि शिल्पें व परिचर्या हे धंदे ऋग्वेदकाळीं भरभराटीस आले होते. धातुकाम, बाधकाम, विणकाम, दारू गाळणे, पशुपालन व संवर्धन, सुतारकाम, कुंभारकाम, वैद्यकी, शिकार इत्यादि शिल्पें ऋग्वेदांत सांगितली आहेत. ही कामें जातिभेदाप्रमाणे वाटलेलीं नव्हतीं. विवस्वान् मनु कश्यप अंगिरस् भरद्वाज कण्व विश्वामित्र देवापि कपि इत्यादि क्षत्रिय किंवा राज्यकर्ते असूनहि पुरोहित होते. देवतांच्या स्वरूपावरूनही ब्रह्मत्व व क्षत्रियत्व ही एकाच कुळांत किंवा एकाच व्यक्तींत ऋग्वेदकालीं प्रथम चालत होतीं, असें दिसतें; अग्नि इंद्र सविता ब्रह्मणस्पति बृहस्पति इत्यादि ब्रह्मा या विशेषणाने संबोधिले आहेत व त्यांची युद्धांतील शौर्येहि वर्णिलीं आहेत. रुद्र व अश्विदेव हे भिषक् व क्षत्रिय आहेत. रुद्र व पुषन् क्षत्रिय असून पशुपाल आहेत. देवांच्या मध्ये भिन्न वर्णांचीं कर्में एकत्रित झालेलीं दिसतात. भक्त व देव यांच्यांत बिंब-प्रतिबिंबभाव असतो.

ऋषींचीं गोत्रें म्हणजे गणसंस्थेचींच रूपें होत. या गणसंस्थांचीच पुढे एक किंवा अनेक वर्णांच्या रूपाने परिणति झाली क्षत्रियांचे ब्राह्मण व ब्राह्मणांचे क्षत्रिय बनले; एकाच ऋषिगणांतून त्रैवर्ण्य व चातुर्वर्ण्य प्रादुर्भूत झालें. भारतकाळींहि असे परिवर्तन पंजाबांत चालू होतें. कर्ण शल्यास त्याच्या देशाची निंदा

करतांना सांगतो कीं वाहीक देशांत ब्राह्मणांचें क्षत्रिय वैश्य शूद्र व नापित होतात व पुनः त्यांचे ब्राह्मण होतात (भारत ८।४५।६-८). वर्णविभाग होण्याच्या पद्धतीचे तीन प्रकार श्रुति-स्मृति-पुराणेतिहासावरून सिद्ध होतात. (१) एकाच गणाचे अंतर्विकसन होऊन अनेक वर्ण किंवा चातुर्वर्ण्य निर्माण झालें. (२) वंशाभिमानशून्य भावनेमुळे अन्यांचा अथवा बाह्यांचा अंतर्भाव केला व लग्नसंबंध करून वर्णभेद उत्पन्न झाले. (३) अनेक वंशांना वा बाह्यांना स्वतःच्या समाजसंस्थेशी (भिन्न स्वरूप कायम ठेवून) जोडून घेतल्यामुळे वर्णभेद व जातिभेद उत्पन्न झाले. या तिन्ही पद्धतीसंबंधीं पुरावे किंवा प्रमाणें प्रत्यक्ष व अप्रत्यक्ष रूपाने वैदिकांच्या व जैन बौद्धाच्या वाङ्मयात सापडतात. मनुस्मृती-मध्ये या भिन्नपद्धति सूचित करणारा एक सुंदर श्लोक सापडतो.

‘ तपोबीजप्रभावैस्तु ते गच्छन्ति युगे युगे ।
उत्कर्षं चापकर्षं च मनुष्येष्विह जन्मतः ॥ ’ (मनुः १०।४२)

अर्थ- ते सर्व युगात येथे मनुष्यांमध्ये जन्म घेऊन ‘तप किंवा बीज यांच्या प्रभावाने उत्कर्षाला व अपकर्षाला प्राप्त होतात. शूद्राचे ब्राह्मण होतात, ब्राह्मणांचे शूद्र होतात, हीच गोष्ट क्षत्रिय व वैश्य यांच्या संबंधी समजावी (मनुः १०।६५).’ एका काळीं कर्मांचा व्यत्यय म्ह० उलटापालट झाली म्हणजे तदनुरूप वर्ण बदलत असें (याज्ञ० १।९६).

गणसंस्था हें प्राचीन भारतीयांच्या समाजसंस्थेचें पहिलें स्वरूप होय. अशा अगणित गणसंस्थाचें वर्णव्यवस्थेंत रूपांतर होऊन प्रथम वैदिक समाजसंस्था निर्माण झाली. अनेक वंशांच्या गणांना वर्णभेदांचें स्वरूप हळु हळु प्राप्त झालें. प्राचीन भारतीयांच्या गणसंस्थेत राजसत्ता व प्रजासत्ता यांचे गुण कमि-जास्त प्रमाणांत मिसळलेले होते. गणप्रमुखास प्रजापति गणपति व्रातपति किंवा ब्रह्मणस्पति अशा प्रकारच्या संज्ञा होत्या. प्रजापति हा ब्रह्मा असे; म्हणजे गणांचा मुख्य हा पुरोहित व शासक असा एकच असे, त्यात भेद नसे. प्रजापति ही कोणी एक व्यक्ति झाली नाही. प्रजापति हें प्राचीन भारतीयांच्या उच्चतम प्रशासकाचें अभिधान आहे. दक्ष कश्यप मनु वसिष्ठ अगस्त्य इत्यादि प्रजापति होऊन गेले. ते यज्ञद्वारा किंवा मंत्रद्वारा संस्कार करून चातुर्वर्ण्याचा विभाग करीत असत. प्रजापतीच्या मुखादि अवयवांच्या पासून चार वर्ण निर्माण झाले, ही कल्पना पुरुषसूक्तांत प्रथम आली. इतर वेदांच्या मध्ये तीच थोड्या फार फरकाने पुनः पुनः सांगितली आहे. एकाच प्रजापतीपासून चार वर्ण निर्माण झाले, ही कल्पना वंशभेदसूचक नाही. तिच्यांत केवळ कार्यभेद रूपकाच्या भाषेंत सूचित केला आहे. यज्ञ किंवा मन्त्र यांच्या योगाने प्रजापतीने चार वर्ण

निर्माण केले, असें वेदांत पुष्कळ ठिकाणीं सांगितलें आहे. (वाजसनेयीसंहिता १५।२८-३०; तैत्तिरीय ब्राह्मण ३।१२।९।२; शतपथ ब्राह्मण २।१।४।१३). पुराणांच्या मध्ये वेदद्रष्ट्या ऋषींच्या वंशांत चातुर्वर्ण्य निर्माण झालें असें जें अनेक ठिकाणीं म्हटलें आहे तें यावरून उपपन्न होतें. शतपथ ब्राह्मणांत (१४। २।२३-२७) ब्रह्म प्रथम होतें व त्यांतून क्रमाने अधिक श्रेयस्कर असे शूद्रापर्यंत वर्ण उत्पन्न झाले असें जें म्हटलें आहे तें या मुद्द्याच्या योगाने स्पष्ट होतें. महाभारतांतील शांतिपर्वांतहि (१८८।१०; १८९।८) असें विस्ताराने प्रतिपादन केले आहे कीं एकाच ब्रह्मरूप वर्णाचे चार वर्ण कर्मभेदामुळे व गुणभेदामुळे झाले आहेत.

या संबंधी महाभारतांत व पुराणांत पुष्कळ उदाहरणें सापडतात. अंगिरस् अंबरीष व यौवनाश्व हे क्षत्रिय होते. त्यांच्या कुळांत ब्राह्मण झाले. प्रवरांमध्ये त्यांची गणना आहे (विष्णुपुराण अंश ४ अध्याय ३). क्षत्रवृद्ध या क्षत्रियापासून सुहोत्र गृत्समद इत्यादि ब्राह्मणवंश झाले (विष्णुपुराण अंश ४ अध्याय ३). गृत्समदापासून शुनक झाला, शुनकाचा शौनक झाला व शौनक गण हा चार वर्णांचा गण बनला (विष्णुपुराण अंश ४ अध्याय ८). आंगिरस व भार्गव यांच्या वंशांचा गण सुद्धा चातुर्वर्ण्यरूप बनला (हरिवंश अध्याय ३२।३९,४०). गर्ग राभ हारित मुद्गल कपि व कण्व हे गण क्षत्रिय असून ब्राह्मण बनले (भागवत ९।२०, २१). वायुपुराणांतही शौनकगण कर्मवैचित्र्यामुळे चार वर्णांचा बनला असें म्हटलें आहे (३०।४). भागवतांत म्हटलें आहे कीं ऋषभ देवांच्या शंभर पुत्रांपैकीं नव्वद क्षत्रिय व दहा ब्राह्मण झाले.

त्रैवर्णिकांचे आचार न पाळणाऱ्या भटक्या लढाऊ जमातींना म्हणजे व्रात्यांना व्रात्यस्तोमाने पावन करून घेऊन त्रैवर्णिकांत समावेशन करण्याचा विधि तांड्य ब्राह्मणांत (१७।२-४) सांगितला आहे. अथर्ववेदांत व्रात्यविषयक एक कांड आहे. त्यांत म्हटलें आहे कीं ज्या राजाच्या घरीं विद्वान् व्रात्य अतिथि म्हणून येतो, त्या राजाने आपणास धन्य समजावें; त्यामुळे क्षत्र व राष्ट्र यांची हानि टळते, ब्रह्म व क्षत्र व्रात्यापासून उत्पन्न होतात (अथर्ववेद १५।१०).

हिंदुस्थानांतील सर्व प्रांतांत चातुर्वर्ण्याची स्थापना गणसंस्थेचें रूपांतर होऊनच झाली. वंशदृष्ट्या सर्व प्रांतांतील ब्राह्मण एकरूप, क्षत्रिय एकरूप किंवा इतर वर्ण एकरूप असें मुळींच म्हणता येत नाही. तैलंगी ब्राह्मण आणि काश्मिरी ब्राह्मण यांत संस्कृतिसाम्य आहे परंतु वंशसाम्य नाही. प्राचीनकाळीं हिंदुस्थानांत लहान लहान शेंकडों राष्ट्रें होतीं. हीं राष्ट्रें प्रथम गणसंस्थेच्या रूपाचीं होती. वृष्णि अंधक लिच्छवि मल्ल मालव इत्यादि गणराज्यांचा महाभारतांत त्रिपिटकांत

व शिलालेखांत उल्लेख सापडतो. कौटिलीय अर्थशास्त्रांतहि गणराज्यांचा उल्लेख आहे. तीं गणराज्यें स्वयंशासित होतीं. त्यांच्यांत लोकसंमत किंवा लोकांनी निवडलेले राजे मुदतीपर्यंत किंवा बेमुदत राज्य करीत असत. हीं राज्यें राजाने जिंकून आत्मसात् करावीत, असें कौटिल्याने म्हटलें आहे. जे गण विकसित होऊन राष्ट्र बनत, त्यांच्यांत चातुर्वर्ण्य व्यवस्था निर्माण होत असे. कांही गण इतर गणांच्या पोटांत गिळले जात होते. कांही गण जिंकले गेल्यामुळे प्रजाहानीमुळे किंवा स्थलांतराने अल्पसंख्यक व दुय्यम म्हणून विशिष्ट जातीच्या रूपाने वर्णव्यवस्थेंत अंतर्भूत होत असत. यवन मागध वैदेहक पारशव निषाद अंबष्ठ आभीर आयोगव माहिष्य पुलिंद शबर इत्यादि संकर जातींचीं नांवें केवळ विशिष्ट प्रदेशसंबद्ध मनुष्यगणाचीं आहेत. त्यांचा चातुर्वर्ण्यापैकीं नेमक्या कोणत्याहि एका गटांत धर्मशास्त्रपरिभाषेप्रमाणे समावेश करता न आल्यामुळे संकरजाति ही संज्ञा, काल्पनिक संकर कल्पून दिली. ज्यांचे वैदिक त्रैवर्णिकांत समावेशन करण्यासारखे संस्कार व व्यवसाय दिसले, त्यांना विशिष्ट उच्च वर्णांत सहज वाव मिळाला. केवळ त्रैवर्णिकोपयुक्त व्यवसायावरून त्रैवर्णिकांत समावेशन स्मृतिकालीं बंद पडलें. त्यामुळे विशिष्ट संस्कारांच्या परंपरेंत नसलेल्या व त्रैवर्णिकांचा व्यवसाय करणाऱ्यांना सुद्धा त्यांनी संकर किंवा शूद्र ठरविलें. संकर जातींची कल्पना संकरावर वास्तविक आधारलेली नाही. याचें अतिशय स्पष्ट उदाहरण चंडाल जातीचें आहे. ब्राह्मणीच्या ठिकाणीं शूद्र पुरुषाच्या संयोगाने निर्माण झालेला चंडाल होय; असें लक्षण स्मृतिकार सांगतात. वस्तुतः बाह्य किंवा बहिष्कृत जमातीला चातुर्वर्ण्याच्या तत्त्वाशीं जुळवून घेण्याकरिता असलें काल्पनिक लक्षण सांगितलें. अशी संकरजातींचीं काल्पनिक लक्षणें प्राचीन स्मृतिकारांनी का निर्माण केलीं असा प्रश्न उपस्थित होतो. त्याचें उत्तर असें आहे कीं स्मृतिकारांची अशी श्रद्धा होती कीं ईश्वराने प्रथम चारच वर्ण निर्माण करून मनुष्यजाति निर्माण केली. चार वर्णांच्या व्यवस्थित चौकटींत न बसणाऱ्या भिन्न भिन्न उदमी जमाति किंवा गणसंस्था याची उत्पत्ति ईश्वराने स्वतंत्र केल्याचें वर्णन नसल्यामुळे चातुर्वर्ण्यापासूनच संकर होऊन ते उत्पन्न झाले, अशी काल्पनिक उपपत्ति स्मार्त-धर्मशास्त्राच्या स्थापनेकरिता प्राचीन स्मृतिकारानी सांगितली. हें एक कारण झालें. दुसरें असें कीं, वाजसनेयी संहितेमध्ये (अध्याय ३०) पन्नासपेक्षा अधिक भिन्न भिन्न उपजीविका करणाऱ्या सामाजिक गटांचा उल्लेख आला आहे; यांतील बऱ्याचशा उपजीविका किंवा वृत्तिभेद स्मृतिकारांनी सांगितलेल्या संकर जातींना लागू पडतात; परंतु वर्णाश्रमधर्माची व्यवस्था आणि विशेषतः न्यायव्यवहाराची अंमलबजावणी सुकर होण्याकरिता समाजातील शेकडों जमातींना किंवा

व्यवसायभेदाने उत्पन्न झालेल्या वर्गांना चार वर्णांची परिभाषा धर्मशास्त्रकारांनी लागू केली. दर्जा, प्रतिष्ठा, अधिकार व विशेष अधिकार यांची तारतम्याने कायदेशीर मर्यादा व व्यावहारिक मर्यादा राखण्याकरिता चातुर्वर्ण्याची वर्गवारी धर्मशास्त्रकारांना व अर्थशास्त्रकारांना अत्यंत उपयुक्त वाटली. कोणतेहि अन्य अवांतर भेद नसलेली शुद्ध चातुर्वर्ण्य संस्था कधीं अस्तित्वांत असेल, असें दिसत नाही. चातुर्वर्ण्य हें न्यायव्यवहाराकरिता केलेलें शेकडो व्यवसायी गटांचें वर्गीकरण आहे. स्मृतिकालीं संकर जाति ही अधिक कल्पना अस्तित्वांत आली. ब्राह्मणकालापर्यंत संकरवर्ण किंवा संकर जाति ही कल्पना नव्हती.

वर्णसंस्था व जातिसंस्था यांचा संबंध--

चातुर्वर्ण्यरूपानेच मनुष्यजाति देवापासून प्रथम निर्माण झाली; या कल्पनेमुळे, कर्मसादृश्यावरून वा स्वभावसाम्यावरून चातुर्वर्ण्याच्या बाहेर असलेल्या (भारतातील वा भारताबाहेरील) राष्ट्रांना गणांना किंवा जमातींना क्षत्रिय जाति म्हणून मनुस्मृतींत, महाभारतांत व अनेक पुराणांत निर्दिष्ट केलें आहे. फरक इतकाच सांगितला आहे की त्या क्षत्रिय जाति असून क्रियालोपाने किंवा ब्राह्मणाशीं संबंध न राहिल्यामुळे वृषलत्वाप्रत गेल्या. वृषलत्व म्हणजे शूद्रत्व किंवा म्लेच्छत्व होय (मनुः १०।४३; महाभारत-अनुशासन पर्व ३३।२३, ३५।१८; विष्णुपुराण ४।४।४८). मनुस्मृतींत त्याचें परिगणन केलें आहे; तें असें- पौंड्रक चौंड्र द्रविड काम्बोज यवन शक पारद पल्हव चीन किरात दरद व खश यांस दस्यु अशी संज्ञा दिली आहे. महाभारतांत यापेक्षा अधिक नांवें आहेत. तीं अशीः शक यवन कांबोज द्रविड कलिंग कुलिंद उशीनर कोलि (कोळी) सर्प माहिषक मेकल लाट पौंड्र काण्वशिर शौंडिक दरद दार्व चौर शबर बर्बर किरात चीन गांधार तुषार कंक पल्हव आंध्र मद्रक पुलिंद व रमठ; (महाभारत-शांतिपर्व ६५।१३,१४; अनुशासनपर्व ३३।२२,२३; ३५। १७,१८). इंद्राने मांधात्यास असा उपदेश केला कीं तुझ्या राज्यांतील या दस्यूंना वैदिक धर्माचा शिकवण दे; त्यांच्याकडून यज्ञ करवून घे (शांतिपर्व ६५।१८-२२). यावरून भारतकाळापर्यंत वर्णव्यवस्थेंत व त्रैवर्णिकांत बाह्यांचा समावेश करून वैदिक धर्माची दीक्षा देण्याचें कार्य सुरू होतें. परन्तु त्यावेळींच वर्णभेदाला जातिभेदाचें स्वरूप येत चालल्यामुळे हें कार्य मंदावत गेलें, व शेवटीं बंद पडलें.

जातिभेदाच्या रूपाने चातुर्वर्ण्याची परिणति यजुर्वेदाच्या व ब्राह्मणग्रंथांच्या काळातच सुरू झाली. (१) ब्राह्मण व क्षत्रिय या वर्गांचा झगडा अनेक वेळा झाल्यामुळे वंशभेदाचें स्वरूप चातुर्वर्ण्यास प्राप्त होऊ लागलें. (२) शूद्रवर्ण

व आर्य त्रैवर्णिक यांच्यामध्ये बराच काळ टिकलेल्या सांस्कृतिक अंतरामुळेंहि जातिभेदाला तीव्रता प्राप्त होऊं लागली. (३) वर्णपरिवर्तन होण्याची क्रिया मंदावत गेल्यामुळे व बंद पडल्यामुळे जातिभेदाचा पाया रचला गेला. ही परिवर्तनाची क्रिया बन्द पडण्याचें एक महत्त्वाचें कारण आर्थिक आहे ग्रामसंस्थेस पोषक ग्रामोद्योगांची वंशपरंपरागत स्थिरता जातिभेदास मुख्य कारण झाली. भारतवर्षात सिंधुसंस्कृतीच्या नाशानंतर नगरसंस्कृतीला मुख्यत्व कधींच आलें नाही. ग्रामिक अर्थशास्त्राच्या चिरंतनतेमुळे जातिभेद उत्पन्न झाला.

शूद्राला वेदाचा व यज्ञाचा अधिकार तैत्तिरीय संहितेच्या काळींच अमान्य केला गेला होता. ऐतरेय ब्राह्मणांत शूद्रास यथाकामप्रेष्य व यथाकामवध्य ठरविलें. यथाकामप्रेष्य म्हणजे त्याच्यापासून वाटेल त्या प्रकारची सेवा घेण्याचा त्रैवर्णिकास अधिकार होता. यथाकामवध्य म्हणजे त्रैवर्णिकास शूद्राला यथेष्ट मारण्याचा अधिकार होता. ही स्थिति सर्वत्र मान्य होती असें नव्हे. छांदोग्य उपनिषदांत पुण्ययोनि व पापयोनि असे भाग केले असून पुण्ययोनींत त्रैवर्णिकाचा निर्देश केला आहे व पापयोनींत शूद्र चंडाल इत्यादिकांचा निर्देश केला आहे.

धर्मसूत्रें किंवा प्राचीन स्मृति यांच्या रचनाकालीं जातिभेदाला महत्त्व संपूर्णपणे आलें. बीजक्षेत्रविचार, असें जातिभेदाच्या विचाराला स्वरूप प्राप्त झालें. हा बीजक्षेत्रविचार किंवा जातिभेदविचार चार वर्णांच्या भिन्न रंगांवरून मात्र ठरत नव्हता, हें ध्यानांत ठेवलें पाहिजे. चातुर्वर्ण्यविचारांत वर्ण म्हणजे रंग असा अर्थ क्वचित् सापडतो. महाभारतांत एके ठिकाणीं म्हटलें आहे कीं (शांतिपर्व १८८।५) ब्राह्मणांचा वर्ण श्वेत, क्षत्रियाचा लाल, वैश्याचा पीत व शूद्रांचा कृष्ण होय. परंतु अशा प्रकारचा वर्णभेदाचा अर्थ गृहीत धरून धर्मसूत्रांत व प्राचीन स्मृतींत वर्णाश्रमधर्म सांगितले नाहीत. एवढें मात्र खरें कीं, प्राचीन काळीं कांही प्रांतांत अशा कातडीच्या रंगाला साधारणपणें वर्णभेदाचें दर्शक चिन्ह म्हणून महत्त्व देत असतील. या वरून कांहीं इतिहाससंशोधक असें अनुमान काढतात कीं हिंदुस्थानाबाहेरून भिन्न भिन्न ठिकाणांहून यांतील तीन रंगांच्या जमाति येऊन पहिले तीन वर्ण निर्माण झाले. हें अनुमान फारच दुर्बल प्रमाणावर आधारलेलें आहे. सर्व वैदिकवाङ्मय व धर्मशास्त्रवाङ्मय मंथन करून काढल्यास चातुर्वर्ण्य हें वृत्तिमूलक आणि आचारभेदमूलक आहे, यासच शेकडों प्रमाणें सापडतील. म्हणून रंगभेदमूलक चातुर्वर्ण्याची कल्पना अत्यंत दुर्बल किंवा निराधार आहे.

सूत्रें व स्मृति यांच्या कालीं वर्णांच्या मध्ये परस्पर विवाहासंबंधी अनेक निर्बंध निर्माण झालें. या निर्बंधांचा प्रारंभ यजुर्वेदकालीं व ब्राह्मणकालीं झाला असण्याचा फार संभव आहे. त्यास अंशतः प्रमाणहि सापडतें. स्मृतींच्या मध्ये

उच्चवर्णाच्या पुरुषास हीनवर्णाच्या स्त्रीशीं विवाह करण्याची संमति दिली आहे; त्यास अनुलोम विवाह असें म्हणतात. प्रतिलोम विवाहास मात्र प्रतिबंध केला आहे व त्याकरिता दंडही कठिण ठेवला आहे. प्रतिलोम विवाहाच्या बंदीची सुरुवात फार पूर्व कालींच झाली असावी, कारण पुराणांच्या मध्ये देवयानीशिवाय प्रतिलोम विवाहाचें दुसरें उदाहरण मिळत नाही. अनुलोम विवाहाचा निषेध फार अलीकडचा आहे. हर्षवर्धनाच्या (इ. स. ६००-७००) काळापर्यंत असवर्ण विवाह होत असल्याची पुष्कळ ऐतिहासिक उदाहरणें सापडतात. हल्लीं सारखी जातिभेदाची पक्की पकड एक हजार वर्षांच्या पूर्वी बसली नव्हती. एकाच वर्णातील अनेक जातींचा निर्देश स्मृतिशास्त्रांत नाहीं, ही गोष्ट ध्यानांत घेतली पाहिजे. ब्राह्मणांतील पंच गौड, पंच द्रविड इत्यादि भेद वस्तुतः ज्ञातिभेद * आहेत; जातिभेद नव्हेत.

जातिभेदाचीं जी अनेक मुख्य लक्षणें आहेत, त्यांतील जातीजातींतील भोजनप्रतिबंध हें महत्त्वाचें लक्षण आहे. या संबंधीं स्मृतिग्रंथांत फार थोडे निर्बंध सांगितले आहेत. याज्ञवल्क्यस्मृतीत (१।१६६) भोज्यान्न शूद्रांची यादी दिली आहेः- " दास, गोपाल, कुलमित्र स्वतःचा वाटेकरी आणि नापित हे भोज्यान्न होत. त्याच प्रमाणे जो (नम्रपणे) आत्मनिवेदन करतो तोहि शूद्र भोज्यान्न होय. " यावरून असें निश्चित मानता येतें कीं प्राचीन स्मृतिकालीं त्रैवर्णिकांत भोजनव्यवहाराचे प्रतिबंध नव्हते. शूद्राना त्रैवर्णिकाने स्वयंपाकी म्हणून ठेवावें, असें आपस्तंब धर्मसूत्रात सागितलें आहे. स्मृतिकालांत अंत्यजांची अस्पृश्यता मात्र अत्यंत कठोर स्वरूपात अस्तित्वांत आली होती.

व्याकरण महाभाष्यकार शूद्रांचे निरवसित व अनिरवसित असे दोन प्रकार सांगतात. ज्यांचें भोजन केलेलें पात्र धुतल्यावर त्रैवर्णिकांस चालतें, ते अनिरवसित शूद्र होत. आणि ज्यांचें भोजन केलेलें पात्र टाकून द्यावें लागतें, ते निरवसित शूद्र होत. अस्पृश्य जाति ह्या निरवसित शूद्र होत.

शूद्र व दास यांतील भेद, दाससंस्थेचें भारतीय समाजरचनेंत गौणत्व—

आर्थिक दृष्टीने शूद्र हा प्राचीन हिंदी समाजसंस्थेचा पाया होता. शूद्र म्हणजे गुलाम नव्हे. ग्रीक, रोमन किंवा भूमध्यसमुद्राजवळील अतिप्राचीन अन्य संस्कृति

* ज्ञाति व जाति या शब्दांच्या अर्थाची भिन्नता ध्यानांत घेणें जरूर आहे. प्राचीन काळीं दळणवळणाचीं साधनें अल्प असल्यामुळे लग्न व पौरोहित्य संबंध दूर ठिकाणीं होत नसत. कारण दूरच्या कुळांची माहिती मिळण्यास पंचाईत पडत असे. त्यामुळे जवळच्या प्रदेशात लग्नसंबंध करणे योग्य समजत. असें हें ज्ञात असलेलें म्हणून संबंधयोग्य असें क्षेत्र ज्ञाति होय.

गुलामांच्या अर्थोत्पादक श्रमांवर आधारलेल्या होत्या. गुलामाला कसलेंच स्वातंत्र्य नव्हतें. त्याच्या स्वतःच्या देहावरहि त्याचा हक्क नव्हता. गुलामांच्या क्रयविक्रयाचे बाजार भरत असत. त्यांच्या देहावर व श्रमावर स्वामिवर्गाची संपूर्ण मालकी असे. प्लेटो व अरिस्टॉटल यांनी सांगितलेल्या राज्यशास्त्रांत गुलामाची संस्था समाजरचनेचा आधार मानली आहे. अशा प्रकारची दाससंस्था प्राचीन भारतीयांच्या समाजरचनेचा आधार नव्हता. शूद्र म्हणजे अशा तऱ्हेचा गुलाम नव्हे. शूद्र स्वतःच्या देहाचे, श्रमाचे, अर्थोत्पादक हत्यारांचे आणि भूम्यादि संपत्तीचे मालक होते. त्रैवर्णिकांची व विशेषतः ब्राह्मणांची सेवा करण्यास तो बांधलेला नव्हता. द्विजसेवा हा पुण्यमार्ग म्हणून शूद्रास सांगितलेला आहे. परंतु त्रैवर्णिकांच्या अधीन नसलेले उपजीविकेचे स्वतंत्र व्यवसाय शूद्र करीत असत. कृषि पशुपालन धातुकाम विणकाम सुतारकी लोहारकी कुंभारकाम चर्मकार्य स्वयंपाक इत्यादि हीनोच्च धंदे व शिल्पें शूद्रच मुख्यतः करीत असत. शूद्र म्हणजे 'गुलाम' नाही. शूद्र व दास हे पर्यायशब्द म्हणून कांही ठिकाणीं स्मृतिग्रंथांत वापरलेले आढळतात; परंतु तेथे अर्थ संदर्भावरून करावा लागतो. दास शब्द तेथे गुलाम या अर्थाचा नाही. धर्मसूत्रांत व स्मृतींत शूद्र व प्रतिलोम संकराने झालेल्या जाति यांच्यांत दासाचाहि अंतर्भाव केलेला आहे. परंतु सगळ्या शूद्रजाति किंवा प्रतिलोम संकरजाति दास म्हणून गृहीत धरता येत नाहीत. ऋग्वेदापासून वर्तमानकालापर्यंतच्या कोणत्याही कालखंडांत भारतीय समाजसंस्था गुलामगिरीच्या अर्थशास्त्रावर आधारलेली सापडत नाही. याचा अर्थ असा नव्हे की गुलामीची प्रथा कधींच अस्तित्वांत नव्हती. आमचें म्हणणे एवढेंच कीं दास्याधिष्ठित अर्थशास्त्र भारतवर्षांत कधीच नव्हतें. दास किंवा गुलाम ठेवण्याची प्रथा श्रुतिस्मृतिपुराणांच्या कालांत भारतीय समाजांत प्रचलित होती. परंतु तें सामाजिक जीवनाचें अपरिहार्य अंग नव्हतें; आर्थिक जीवनाचा तो गाभा नव्हता; आर्थिक उत्पादनपद्धतीचा तो आधार मानला नव्हता; श्रीमंत, खानदानी घराणीं व राजे रजवाडे यांच्या वैभवाचा तो भाग होता. द्विजशुश्रूषा हा शूद्रांचा धर्म मानला होता हें खरें, तो सर्व शूद्रांचा धर्म होता, अशी कल्पना भगवद्गीतेंतील वाक्यावरून होते. परंतु भगवद्गीता हा वर्णाश्रमधर्मांचें तपशिलवार प्रतिपादन करणारा ग्रंथ नाही. धर्मसूत्रांत स्मृतींत पुराणांत व महाभारतांत कोठेंहि शूद्रांचा शुश्रूषा किंवा दास्य एवढाच केवळ धर्म सांगितला नाही. दुसरें असें कीं शुश्रूषा हा धर्म म्हणून सांगितला आहे; कायदेशीर बंधन म्हणून सांगितला नाही. मनुस्मृतींतील शूद्रदास्यविषयक वचनें (मनु. ८।४१३-१६) गैरसमज उत्पन्न करतात. परंतु मनुस्मृतीचें संपूर्ण आलोडन केल्यावर तो गैरसमज दूर होतो. शूद्रापेक्षाहि अधिक कनिष्ठ मानलेल्या प्रतिलोम जातींना स्वतंत्र अर्थोत्पादक धंदे मनुस्मृतींत सांगितले आहेत, (मनु.

१०।४७-५२). सच्छूद्राला आपद्धर्म म्हणून कारुक कर्में व विविध शिल्पें सांगितलीं आहेत. केव्हांतरी एकदा मनुस्मृतीवर ग्रीक संस्कृतीचा परिणाम झाला, त्यामुळे शूद्रदास्याला महत्त्व सांगणारा भाग त्यांत आला. गौतम आपस्तंब इत्यादिकांच्या धर्मसूत्रांत स्मृतींत व महाभारतांत शूद्राच्या दास्याला असें महत्त्व नाही. आपस्तंब धर्मसूत्रांत असें म्हटलें आहे कीं स्वतः भार्या किंवा पुत्र यांना अडचण झाली तरी चालेल परंतु दास व कामगार यांचे भत्ते प्रथम देऊन टाकावेत (२।९।११), यावरून हें दास्य म्हणजे अरिस्टॉटलने वर्णिलेल्या समाजसंस्थेंतले दास्य नव्हे, असे सिद्ध होते. दासांना आर्य म्हणजे स्वतंत्र करण्याची प्रथा ऋग्वेदांतहि (६।२२।१०) वर्णिलेली आहे. तेथे म्हटलें आहे कीं इंद्राने संपत्तीच्या योगाने दासांना आर्य केले; व नहुष नामक (आर्येतर) मानवांची शत्रें समर्थ केलीं. तात्पर्य संपत्ति मिळवण्याचा व साठविण्याचा अधिकार आर्येतरांना व दासांना भारतीय समाजात होता. परिचर्या हा केवळ शूद्रधर्म म्हणून सांगितला नाही. प्रत्येक खालच्या वर्णाने वरच्या वर्णाची परिचर्या करावी असें गौतम धर्मसूत्रांत (१०।६५) म्हटलें आहे. यावरून शूद्राचा परिचर्या हा धर्म गुलामगिरीचा दर्शक नाही, असें सिद्ध होतें. कोणत्याही प्रकारचा दास मूल्य देऊन आर्य बनत असे व दासास धन साठविण्याचा अधिकार असे; ही गोष्ट कौटिलीय अर्थशास्त्रात (३।१३) स्पष्टपणें सांगितली आहे. तेथें दासद्रव्याचा वारसा व वाटणी सांगितली आहे. वाणिज्य पाशुपाल्य व शिल्पोपजीवन अशा प्रकारची परंपरागत वृत्ति नसेल तर शूद्राने शुश्रूषेचा आधार घ्यावा, असें महाभारतांत (१२।२९३। १–२) सांगितलें आहे. तेथे शूद्राला संन्यास सोडून बाकीचे तिन्ही आश्रम सांगितले आहेत (६३।१३ शांति.). तीन आश्रम गुलामाला आचरता येणे शक्य नाहीत त्याला ब्रह्मचर्य व गृहस्थ या दोन आश्रमांचें परिपालन करता येणार नाही; व वानप्रस्थ, गुलाम या नात्यानें पतकरता येणार नाही. दास्य शब्दाचा अर्थ संपूर्ण गुलामगिरी असा फार थोड्या ठिकाणीं होतो. साधारणपणे तो शब्द शुश्रूषा दर्शित करतो किंवा जाति दर्शित करतो. एकंदरींत तात्पर्य असें कीं दाससंस्था हा भारतीय समाजसंस्थेचा पाया कोणत्याच काळांत नव्हता.

स्वतंत्र आर्थिक जीवन चालविणारा शूद्र वर्ण हाच प्राचीन भारतीयांच्या अर्थशास्त्राचा मूल घटक होता. शूद्राला सामाजिक दर्जा सर्वांत खालचा होता. त्याच्यावर ऋणाचा भाग इतरांच्या पेक्षा अधिक होता. यामुळे श्रमजीवी जीवनाचा महिमा वाढला नाही. सुसंस्कृत व बुद्धीचा विकास झालेले वर्ग सामान्यतः औद्योगिक कलांच्या पासून दूर राहिले. या गोष्टीचा भारतीयांच्या बौद्धिक व आर्थिक विकासावर विपरीत व अनिष्ट परिणाम झाला.

शूद्रसंस्था ही दाससंस्था नव्हती. नाहीतर प्राचीन भारतीय संस्कृति मृत्युमुखांत सापडली असती. ज्या ज्या अतिप्राचीन संस्कृति मृत्युवश झाल्या त्या सर्वांचा पाया दाससंस्था होती. असीरिया बाबिलोनिया इजिप्त ग्रीस व रोम येथील प्राचीन समाजसंस्था गुलामगिरीच्या अर्थशास्त्रावर आधारलेली होती. या अर्थशास्त्राने त्यांना कांही काळ सर्वांगीण वैभवाच्या किंवा उत्कर्षाच्या शिखरावर नेले. परंतु नंतर त्यांचा अधःपात मृत्यूच्या दरींत झाला. समाजांतील विशिष्ट मानवांच्या माणुसकीचा अपहार करून निर्माण झालेलें वैभव क्षयिष्णु आणि घातक ठरतें. सर्वच वैभव क्षयिष्णु असतात. परंतु जें वैभव मानव्याचा अपलाप करतें, तें आत्मघातक ठरतें. वैभवापेक्षा आत्मा श्रेष्ठ आहे. तें मूळ आहे. आत्मा म्हणजे माणूस. जीवनाचें सर्वस्व तेथून उगम पावतें. गुलामगिरीची संस्था आत्म्याचें मूल्य अवमानिते. त्या मूल्याचें विसर्जन करते. म्हणून आत्मघातकी होते. भारतीय संस्कृति दीर्घकाल टिकून राहिली याचें कारण तिचा दास्यसंस्था हा आधार नव्हता.

इजिप्त असीरिया इत्यादि प्राचीनतम संस्कृतींत गुलामांच्या श्रमावर समाजसंस्था आधारलेली होती, त्यामुळे वरिष्ठ वर्गांनी आपल्या मोठेपणाची स्मारकें रचण्याकरिता व चैनीच्या वस्तू उत्पन्न करण्याकरिता गुलामांना राबविलें. जीवनाच्या मुख्य प्राथमिक गरजाच्या उत्पादनाचें मूल्य कमी झालें. दुष्काळ व परकीय आक्रमणें यांच्या आघातांत टिकण्याचें सामर्थ्य त्यामुळे त्याच्यांत राहिलें नाहीं. म्हणून त्या समाजसंस्था अस्तंगत झाल्या. प्राचीन भारतांत शूद्र हा स्वतंत्र होता त्यामुळे वरिष्ठांच्या स्मारकाकरिता व चैनीच्या उत्पादनाकरिता शूद्रांचें श्रम कमी प्रमाणांत खर्च होत. जीवनाच्या रक्षणार्थ आवश्यक अशाच क्रियांना महत्त्व प्राप्त होई. त्यामुळे दुष्काळ व परकीय आक्रमणें यांच्या आघातांनी भारतीयांची समाजसंस्था व संस्कृति मृत्युग्रस्त झाली नाही. आर्थिक क्रिया जीवनाची मुख्य आधारभूत क्रिया होय. समाजव्यवस्थेच्या नियमांनी तिचें स्वरूप सिद्ध होतें. भारतीय समाजसंस्था कालाघाताने दुर्बल झाली; परंतु नष्ट झाली नाही.

जातिभेदजन्य समाजदौर्बल्य—

भारतीय समाजसंस्थेंतील दौर्बल्य जातिसंस्थेमुळे निर्माण झालें आहे. ही जातिसंस्था दृढमूल होण्याचीं ऐतिहासिक कारणें अनेक आहेत. भारतवर्षात राज्यसंस्था प्रबळ व प्रभावी अशी कधीच झाली नाहीं, हें त्यापैकीं एक महत्त्वाचें कारण आहे. राजकीयदृष्ट्या भारतीय समाजसंस्था कधीच संघटित झाली नाही. कारण राजकीय विग्रहाला समाजव्यापी स्वरूप येथे कधींच प्राप्त झालें नाहीं,

त्यामुळे समाज राजकीय एकत्व वाढवू शकला नाही. राजघराणीं आपसांत भांडत असलीं व युद्ध करीत असलीं, तरी त्यांच्या त्या वैराचा परिणाम सार्वजनिक जीवनावर फारसा होत नसे. जाति व ग्रामसंस्था आपला सामाजिक व्यवहार राजदंडाचा किंवा राज्यव्यवस्थेचा फारसा आश्रय न घेता चालवीत असत. राजघराणीं बदललीं, वा परकीय राजे आले, तरी त्यामुळे त्यांचे व्यवहार बहुतेक बिनधोक चालत असत. जातींचे स्वकीय धंदे किंवा उद्योग वंशपरंपरेने चालत; त्यांत विक्षेप किंवा उत्सादाचीं कारणें उत्पन्न होत नसत. त्यामुळे जाति अल्पसंतुष्ट आणि विवंचनाशून्य राहात. त्याचा परिणाम असा झाला कीं, राजसत्तेच्या आश्रयावाचूनच योगक्षेम सुरळीत चालत असे. इतर राष्ट्रांच्या मध्ये राजकीय सत्तेचा जीवनाशीं घनिष्ठ संबंध पोंचला होता त्यामुळे सैन्यशिबिरांतील व्यवहाराप्रमाणे राष्ट्रघटक वर्गांचे सर्व व्यवहार एकमेकांत गुंतलेले, मिसळलेले व एकरूप झालेले होते. त्यामुळे जातिभेद उत्पन्न झाला नाहीं; राजकीय संघटनेचा सगळ्याच्या जीवनावर एकरूपतेचा ठसा उमटला. परंतु याच्या उलट, भारतीय संस्कृतींत घडलें; राष्ट्राला किंवा समाजाला सर्व बाजूने वेढणारी राजकीय संघटना प्राप्त झाली नाही. इतर संस्कृतींतील प्रत्येक नागरिक आपत्काळचा सैनिक असतो. भारतीय संस्कृतींत लहानशा क्षत्रियवर्गा-शिवाय इतर बहुसंख्य जमातींना व वर्गांना ही जाणीव कधीच नव्हती. येथे क्षत्रियत्व हा सर्वधर्म मानला नव्हता; त्यामुळे जातिभेद दृढावला. त्यामुळे खाजगी वैयक्तिक जीवनांत सहविवाह व सहभोजन यांनी उत्पन्न होणाऱ्या सर्व-व्यापी मैत्रीची वाढ झाली नाही. नागरिक बंधुत्वाचें नातें दृढ झाले नाही; त्यामुळे जातिसंस्था स्थिरावली. या देशात राज्यसंस्था अत्यंत प्राचीन काळींच उत्पन्न झाली. परंतु तिचा जोमदार विकास झाला नाहीं. त्याचा जातिभेद व समाजदौर्बल्य हा परिपाक आहे.

राज्यसंस्था व ब्राह्मण--

राज्यसंस्थेचा प्रारंभ वैदिक लोकांत वेदमूलकाळींच सुरू झाला. कारण ऋग्वेदांत वरुण किंवा इन्द्र यांचें सम्राट् वा राजा म्हणून वर्णन आहे. राज्याभिषेकाचे आशी-र्वादमन्त्र ऋग्वेदांत (१०।१७३, १७४) आले आहेत. प्रजेच्या अनुमतीने राज्या-भिषेक तेव्हां होत असे. असें आशीर्वादमन्त्रांवरून व राजसूय इत्यादि यज्ञसंस्थेवरून अनुमान होतें. राष्ट्ररक्षण करणें हें राजाचें मुख्य कार्य त्यांत सांगितलें आहे व 'प्रजेने तुला वरावें म्हणजे निवडावें,' असें म्हटलें आहे. प्रथम लहान लहान राज्यें अस्ति-त्वांत आलीं. अनेक राज्यांचा संघ करून किंवा अनेक राजांना मांडलिक बनवून विस्तृत एकछत्री राज्य निर्माण करण्याचे प्रयत्न यजुर्वेदकालीं सुरू झाले. अश्वमेध

यज्ञाच्या निमित्ताने जास्तींत जास्त राज्यविस्तार करून विद्वान् पुरोहितांच्या पाठ-बळावर साम्राज्य निर्माण करण्याचा प्रयत्न यजुर्वेदकालीं सुरू झाला. पृथ्वी संपूर्ण जिंकून अश्वमेधयाग करणाऱ्या राजांची एक मालिका ऐतरेय ब्राह्मणांत (३९।९) ऐंद्र महाभिषेकाच्या वर्णनांत सांगितली आहे. पारीक्षित जनमेजय, शार्यात मानव, शतानीक सात्राजित, आम्बाष्ठ्य, औग्रसैन्य, विश्वकर्मा भौवन, सुदास पैजवन, मरुत्त आविक्षित, अंग, भरत दौष्यन्ति, दुर्मुख पांचाल व अत्यराति जानन्तपि, हे ते राजे होत. यांत भरताचा महिमा सर्वांत मोठा सांगितला आहे. त्यांची मालिका सांगताना त्यांच्या मुख्य पुरोहित ऋषींची नावेंहि सांगितलीं आहेत.

ब्राह्मण व राजा यांचें सहकार्य असल्याशिवाय राज्यसंस्था टिकू शकत नाही असा वैदिक राज्यशास्त्राचा अनुभवजन्य एक सिद्धांत ऐतरेय ब्राह्मणांत व श्रुति-स्मृतिपुराणेतिहासांत वारंवार सांगितलेला आढळतो. गेलीं हजारों वर्षे हिंदुस्था-नांत ब्राह्मणाचें जें वर्चस्व टिकून राहिलें आहे त्यावरून बऱ्याच अंशीं हिंदी राजनैतिक इतिहासाला तो सिद्धांत लागू पडतो, असें मानावें लागतें.

ब्राह्मण वर्चस्व व राजसत्ता यांचा अतिप्राचीन कालीं अनेकवार झगडा झाला. त्यांत अत्यंत महत्त्वाचीं तीन व्यवस्थित उदाहरणें नमूद केलेलीं आढळतात. वेनराजा व वर्णाश्रमसंस्थेचे पुरस्कर्ते यज्ञधर्मी ब्राह्मण यांचा विरोध हें पहिलें उदाहरण होय. त्यांत वेन हा भौतिकवादी नास्तिक राजा होता, असें वर्णन केलें आहे. नहुषाचें उदाहरण दुसरें होय. नहुष सक्तीने ब्राह्मणांना शूद्रकर्मे करावयास लावू लागला. त्याने आपली शिबिका ब्राह्मणांना खांद्यावरून वाहावयास लावली. अगस्त्य ऋषीच्या शापाने त्याचे पतन झालें. तिसरें उदाहरण भार्गवकुल व हैहयकुल यांच्या विरोधाचें होय. हैहयांचें ठिकाणीं 'वैतहव्य' असें अथर्ववेदांत म्हटलें आहे. भृगु कुलाच्या गोधनाचें अपहरण व तदर्थ जमदग्नीचा वध, यामुळे हा झगडा पेटला. भृगुकुलाला शेवटीं विजय मिळाला. ब्राह्मणांना करभार भारतीय राज्यशास्त्रांत प्राचीनकाळापासून माफ सांगितला आहे. कराच्या माफीची सवलत ही ब्राह्मणी श्रेष्ठत्वाची किंवा विशेषाधि-काराची मुख्य खूण होय. ही सवलत काढून घेण्याचा प्रयत्न वैतहव्य राजांनी (किंवा हैहय राजांनी) केला. भृगुकुल हे अतिप्राचीन ब्रह्मकुलांपैकीं एक श्रेष्ठ कुल होतें. त्यांनी ब्राह्मणश्रेष्ठत्व सुरक्षित ठेवण्याकरिता शस्त्र उचलून (हैहय किंवा) वैतहव्य कुलाचा व तत्पक्षीय सर्व क्षत्रियांचा निःपात केला. परशुराम हा भृगुकुलाचा मुख्य नेता होता.

हिंदुस्थानांतील बहुतेक मोठमोठ्या प्राचीन राजसत्तांनी ब्राह्मणाचें सामाजिक श्रेष्ठत्व मान्य केलें; म्हणून वर्णाश्रमधर्माचें परिपालन हा राज्याचा मुख्य उद्देश

भारतीय राज्यशास्त्रांत मान्य केला गेला. राजाला समाजरचनेच्या मूळ पद्धती-मध्ये व प्रधानभूत मानलेल्या कुल जाति गण देश इत्यादिकांच्या परंपरेमध्ये हस्तक्षेप करण्याचा अधिकार भारतीय राज्यशास्त्राने कधीच मान्य केला नाही. त्यामुळे राज्यसंस्था भारतीय समाजसंस्थेचें मध्यवर्ती बलशाली व प्राणभूत केंद्र बनली नाही. राज्यसंस्थेला बलशाली बनविण्याचा प्रयत्न अर्थशास्त्र-नामक राज्यशास्त्रांनी केला होता; परंतु परंपरेचें रक्षण करणाऱ्या पुरोहितवर्गाने राज्यशासनप्रधान विचारसरणीच्या मुत्सद्यांचा व राज्यकर्त्यांचा प्रभाव पडू दिला नाही. अर्थशास्त्रापेक्षा धर्मशास्त्रच अधिक प्रबळ होय, हा सिद्धांतच कायम राहिला. ब्राह्मण पुरोहितांनी परंपरारक्षक व वर्णाश्रमपरिपालक राजांना पाठ-बळ देऊन आपलें स्थान राजदंडाच्या अप्रत्यक्ष साहाय्याने वेळोवेळीं बळकट केलें. पारलौकिक विचारसरणीच्या कक्षेंतून राजा सुटू नये, म्हणून विष्णु इंद्र वरुण इत्यादि सर्व देवांची विभूति तो आहे; असें मान्य केले.

बुद्धिप्रधान ऐहिक विचारसरणीच्या प्राचीन राज्यशास्त्रवेत्त्यांनी राज्योत्पत्तीची बुद्धिवादी मीमांसा केली. ती अशी:-राज्यसंस्था व राजदंड किंवा राजा नसताना प्रजा आत्मबलाने स्वयंशासित समाजसंस्था चालवीत होत्या. त्यांच्यांत वैषम्य-बुद्धि द्वेष व लोभ शिरल्यानंतर अव्यवस्था माजू लागली; तेव्हां आपसांत करार किंवा कायदे करून सामुदायिक रूपाने समाजसंस्था चालवीत असत. असें करू-नहि न जमल्यामुळे पितामहास म्हणजे प्रजापतीस प्रजा शरण गेल्या. त्याने राज्यशास्त्र निर्माण केलें. असा इतिहास महाभारतात (शांति. ५९) सांगितला आहे. पितामहाने प्रजेच्या विनंतीस अनुसरून प्रजेवर राज्य करण्याचा आदेश मनूस दिला. मनूने प्रथम राज्य करण्याचें नाकारलें. कारण राज्यकर्त्यास अनेक मिथ्याचारी लोकांशीं वर्तन करताना अनेक पापकर्मे करावीं लागतात असें तो म्हणाला. प्रजा म्हणाली, तुला पाप लागणार नाही; कारण राजाने रक्षिलेल्या धर्मनिष्ठ प्रजेच्या पुण्याचा एक चतुर्थांश तुला प्राप्त होईल (शांति. ६७).

राज्यशास्त्रांतील बौद्धिक उपपत्तीचें हें एक उदाहरण आहे. या बुद्धिवादी राज्य-शास्त्रज्ञांचा प्रभाव भारतीय राजनैतिक इतिहासावर फारसा पडला नाही. पार-लौकिक विचारसरणीच्या ब्राह्मणांचेंच मार्गदर्शकत्व भारतीय राज्यकर्त्यांनी प्राचीन काळीं मान्य केलें होतें. बौद्ध व जैन राज्यकर्त्यांनी सुद्धा ब्राह्मणांचें महत्त्व कमी केलें नाही. बुद्धधर्माचा उदय यज्ञप्रधान वैदिक धर्माचा विरोध करण्या-करिता झाला. परंतु ब्राह्मणांचा विरोध बौद्धधर्माने केला नाही. जैन व बौद्ध धर्मग्रंथांत ब्राह्मण व क्षत्रिय यांचें उच्चत्व मान्य केलें आहे. यज्ञसंस्थेचें आध्या-त्मिक कल्याणाच्या दृष्टीने कमी महत्त्व आहे, ही गोष्ट ब्राह्मणांनी बौद्धधर्माच्या

उदयापूर्वीच सांगून ठेविली; असें आरण्यकें व उपनिषदें यावरून सिद्ध होतें. बाह्य कर्मकांडापेक्षा संयम व आत्मगुण यांचा महिमा अतिशय मोठा आहे असे ब्राह्मणांनीं धर्मसूत्रांत सांगितले आहे. बौद्धधर्माच्या उदयापूर्वीच ब्राह्मण नैतिक सद्‌गुणांना महत्त्व देऊ लागले होते. राजदंड हातीं न घेण्याची परंपरा ब्राह्मणांनी प्रथम निर्माण केली होती जातिब्राह्मण हा ब्राह्मण नव्हे ब्रह्मनिष्ठ साधु हाच खरा ब्राह्मण होय; 'स ब्राह्मणः' (३।५।१, ८, १०) असें याज्ञवल्क्याने बृहदारण्यक उपनिषदांत अनेकवार सांगितले आहे.

जैन व बौद्ध यांच्यापेक्षा ब्राह्मणांचे वैशिष्ट्य--

जैन व बौद्ध ग्रंथांत जातिब्राह्मणाची निंदा केली आहे; परंतु खरा ब्राह्मण कसा असावा, याचें प्रशंसापूर्वक वर्णन केलें आहे .* अशोकाच्या अनुशासनांच्या मध्ये ब्राह्मण व बौद्ध भिक्षु (श्रमण) यांचा सारख्याच आदराने उल्लेख केला आहे. व्यवहारामध्ये बौद्धांनी व जैनांनी चातुर्वर्ण्य मान्य केलें वैदिकधर्म व यज्ञसंस्था यांचाच त्यानी मुख्य विरोध केला, ब्राह्मणांचा नव्हे. जैनधर्माचा संस्थापक महावीर याचा जन्मजात मोठेपणा सागण्याकरिता तो प्रथम ब्राह्मणीच्या गर्भांत होता, नंतर क्षत्रियाणीच्या गर्भांत प्रविष्ट झाला, असें सांगितलें आहे बौद्धधर्माचा विस्तार भारतवर्षांत व भारतवर्षाबाहेर जेव्हां होत होता, तेव्हां ब्राह्मण निष्प्रभ जरी झाले तरी भारतीय समाजांतील त्यांचें स्थान ढळलें नाही.

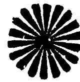
बौद्ध व जैन धर्मोपदेशक भारतीय गृहसंस्थेपासून अलिप्त राहिले. त्यांनी सामाजिक ऐहिक व्यवहारांना पारलौकिक भावनांनी भरलेल्या कर्मकांडाची जोड दिली नाही. ब्राह्मणांनी गृहसंस्थेंत जन्मापासून मृत्यूपर्यंतच्या सर्व महत्त्वाच्या प्रसंगीं उपस्थित राहून प्रपंचाला धार्मिक भावनांनी मांगल्य व गांभीर्य आणून त्यांतील सुख खुलविलें व दुःख अधिक सह्य बनविलें. प्रपंच आणि परमार्थ यांची जोडी ब्राह्मणांनी फुटू दिली नाही. जन्म नामकरण अन्नप्राशन चौल उपनयन विवाह गर्भाधान इत्यादि खाजगी प्रसंगीं व राज्यारोहण जत्रा इत्यादि सार्वजनिक कार्यांत पौरोहित्य करून आपलें समाजांतील स्थान सोडलें नाही. बुद्धधर्माची लाट ओसरल्यावर तो पूर्वी जसा होता, तसाच प्रकट झाला. जुन्या कर्मकांडाच्या ठिकाणीं नवें कर्मकांड त्याने आणलें वैदिक धर्माच्या ठिकाणीं पौराणिक धर्म तयार केला. वैदिकेतरांच्या धार्मिक परंपरांना मान्यता देऊन आत्मसात् केलें. त्या परंपरांची शुद्धि मात्र फारशी केलीं नाही, किंवा त्यांत सुधारणाहि केली नाही. समाजाच्या शैथिल्याचा व दौर्बल्याचा तो स्वतःच प्रतीक बनला.

---

* (मज्झिमनिकाय, अस्सलायण सुत्त, वोसठ्ठसूत्त उत्तराध्ययनसूत्र, धम्मपद.) दीघनिकायाच्या प्रथम भागांत ब्राह्मणनिंदापर वाक्यें पुष्कळ सापडतात.

ब्राह्मणवर्गाने जी परंपरा राखली, त्यांत कांही उच्चतम सामाजिक आदर्शहि जपून ठेवले; परंतु ते केवळ कल्पनेंत ठेवले. कृतयुगांत एकच शुद्ध हंसवर्ण असतो; तेव्हां अहिंसा समता व बंधुता विशुद्धरूपांत जीवनांत उतरलेल्या असतात; असें पुराणांतरीं लिहिलेलें त्याने जपून ठेवलें. परंतु संकुचितपणा प्रत्यक्ष आचरणात आणला. बाह्य नियमांना अवास्तव अतिरिक्त महत्त्व दिलें. क्षुद्र जात्यभिमान स्वतःमध्ये व समाजात वाढू दिला. भोज्याभोज्य स्पृश्यास्पृश्य इत्यादि बाह्य आचारांचे स्तोम माजवून अंतरंगाची शुद्धि व सामाजिक एकात्मता ह्यांना गौणत्व आणलें. यामुळे भारतीय समाजांत सार्वजनिक बंधुत्वाची भावना दृढ झाली नाहीं. यापुढे बाह्याचारापेक्षा साधुत्वाचा आदर्शच मार्गदर्शक होईल, हें ब्राह्मणांना समजले पाहिजे.

या व्याख्यानांत भारतीय नीतिशास्त्र, कुटुंबसंस्था व समाजसंस्था यांचा वैदिक संस्कृतींतून विकास कसा झाला, याचें संक्षेपतः विवरण केलें. पुढील व्याख्यानांत वैदिक संस्कृतीच्या साहाय्यानें विकास पावलेल्या पुराणेतिहासांच्या संस्कृतीची समीक्षा करावयाची आहे.



व्याख्यान चौथें

इतिहास-पुराणांची व रामायणाची संस्कृति

पौराणधर्माची व्यापकता--

स्मार्त धर्मशास्त्रांत त्रैवर्णिकांना प्राधान्य आहे, व शूद्रांना हीनस्थान आहे. सर्व वर्णांना किंबहुना सव मानवांना पारमार्थिक दृष्ट्या समता इतिहासपुराणांतील धर्माने दिली. श्रौतस्मार्त धर्मग्रंथांचा वस्तुतः त्रैवर्णिकांनाच अधिकार आहे. उलट सर्व वर्णांना अथवा मनुष्यमात्रास समानतया पावन करण्याची प्रतिज्ञा इतिहास-पुराणांनी केली आहे. त्रैवर्णिकांच्या संकुचित वृत्तीला इतिहासपुराणें उल्लंघून गेली आहेत. स्त्रिया शूद्र व पतित किंवा द्विजबंधु यांना कृतार्थ करण्याकरितां व्यासाने भारत लिहिलें व पुराणांचा विस्तार केला; असें पुराणांत सांगितलें आहे. पद्मपुराणांतील ‘ एष साधारणः पन्थाः साक्षात् कैवल्यसिद्धिदः ’ या वाक्यांत पुराणास साधारणपथ म्हणजे सर्वांचा मार्ग असें म्हटलें आहे. पुल्कस श्वपच आणि अन्य म्लेच्छ जाति हरिसेवक असतील तर ते वंद्य महाभाग होत; असें याच कारणास्तव पद्मपुराणात (खंड ३ अध्याय ५।१०) म्हटलें आहे. तेथेच दुसरीकडे असें म्हटलें आहे कीं, वर्णबाह्य मनुष्य वैष्णव असेल तर तोहि भुवन-त्रयाला पावन करतो (३।३१।१०६). भगवद्भक्त चंडाल विप्रापेक्षा वरिष्ठ आहे, असें श्रीमद्भागवतांत (७।९।१०) सांगितलें आहे. पुराणांतील मुख्य देव शिव व विष्णु हे भेदाभेद न मानता सर्वांना पावन करणारे आहेत. इतिहास पुराणानी आबालवृद्धांना व समाजांतील सर्व वर्गांना सद्वृत्ति, धार्मिक श्रद्धा व नीति यांचें शिक्षण मनोरंजक कथांच्या द्वारे दिलें. कथा कीर्तन व्रतें उपवास देवतोत्सव सण इत्यादि रूपाने धार्मिकता सर्व जनतेंत पुराणांनी उत्पन्न केली. आजचा व गेल्या दोन हजार वर्षांचा हिंदुधर्म इतिहास पुराणांच्यावर आधारलेला आहे. इतिहासपुराणांनी भक्तिमार्गाची स्थापना केली. भक्तिमार्गाचा उदय इतिहास-पुराणांच्या योगानेच झाला. भक्ति हे धार्मिक भावनेचें उच्चतम स्वरूप होय. म्हणून विद्यमान हिंदुधर्माचें धार्मिक अधिष्ठान इतिहास पुराणें होत, असें म्हटल्यास अतिशयोक्ति होणार नाही.

हिंदूंची कला व ललितवाङ्मय यांच्या अस्तित्वाचें मुख्य श्रेयहि महाभारत, पुराणें व रामायण यांच्याकडेच जातें. महाभारत व रामायण हीं हिंदूंची आद्य महाकाव्यें आहेत. या महाकाव्यांतून कालिदास भवभूति भारवि श्रीहर्ष इत्यादि संस्कृत कवींचीं अनेक नाटकें व काव्यें उद्भवलीं आहेत. पुराणांच्या मध्ये वाङ्मयदृष्ट्या रमणीय आख्यानें पुष्कळ आहेत. भारतीय मनुष्याची सहृदयता व रसिकता इतिहासपुराणांनी परिपुष्ट केली आहे.

इतिहासपुराणांची प्राचीनता--

इतिहासपुरांणील धर्मसंस्थेचा संबंध वेदपूर्व कालांतील अवैदिक संस्कृतीशी पोचतो. वेदकालीं वैदिकांनी त्या संस्कृतीला आपलेसें करून आत्मसात् करण्याचें ठरविलें. इतिहासपुराणांचा प्रारंभ अथर्ववेदकालापासून झाला असें सांगता येतें. अथर्ववेदांत ऋग्वेद, सामवेद, पुराणासह यजुर्वेद व छंद ही ब्रह्मापासून झालीं, असें सांगितलें आहे (११।७।२४). शतपथब्राह्मणांत (११।५।७।९) ब्रह्मयज्ञांत इतिहास व पुराण यांचें पठन करण्याचें फल सांगितलें आहे; व अश्वमेधांत (१३।४।३।१३) पुराणवेद ऐकवावा, असें म्हटलें आहे. छांदोग्योपनिषदांतहि (७।१।२) नारद सनत्कुमारास आपण किती विद्यांचें अध्ययन केलें आहे हें सांगत असताना त्यांत इतिहास व पुराण यांची गणना करतो. वैदिक वाङ्मयांत अशा प्रकारें पुराण व इतिहास यांचा अनेक ठिकाणीं उल्लेख आला आहे; परंतु त्यांत एकवचनी उल्लेख आहे. आश्वलायन गृह्यसूत्रांत (४।६) 'माङ्गल्यानीतिहासपुराणानि' असा बहुवचनी उल्लेख आला आहे. आपस्तंब धर्मसूत्रातहि (१।१९।१३-१५; १।२९।७; २।२३।३-५; २।२४।५-६) पुराणांतील वचनें 'पुराणे' किंवा 'भविष्यत्पुराणे' असा निर्देश करून घेतलीं आहेत. हीं वचनें कथासंदर्भातील नाहीत तर तीं धर्मशास्त्रविषयक विधिनिषेध आणि परलोकगति यासंबंधीं आहेत. यावरून असें निश्चित दिसतें कीं आपस्तंब धर्मसूत्रकालीन पुराणांत प्राचीन कथांशिवाय इतरहि धर्मशास्त्रविषय प्रतिपादिला होता. मनुस्मृति (३।२३२), विष्णुस्मृति, याज्ञवल्क्यस्मृति (३।१८९), ऋग्विधान (२१) इत्यादि प्राचीन स्मृतिग्रंथांत व वेदसंबंधी वाङ्मयांत पुराणांचा बहुवचनी निर्देश आहे. महाभारतांतहि (१८।६।९५) अष्टादश पुराणांच्या श्रवणाची व महाभारताच्या श्रवणाचीं एकच फलश्रुति आहे, असें म्हटलें आहे. त्याचप्रमाणे मत्स्यपुराण व वायुपुराण यांचा उल्लेख वनपर्वांत (१८७।५८; १९१।१६) आहे. रामायणांतहि बालकांडांत 'पुराणेषु' असा बहुवचनी उल्लेख आहे. महाभारताची एकलक्षात्मक संहिता इ. स. च्या चौथ्या शतकापर्यंत तयार झाली होती, ही गोष्ट शिलालेखावरून निश्चित झाली असल्यामुळे असें निःसंदेह

रीतीने म्हणता येतें कीं इ. स. च्या चौथ्या शतकांत अनेक पुराणें अस्तित्वांत होतीं. आश्वलायन गृह्यसूत्राचा काल बुद्धापूर्वीचा आहे. त्यांतील बहुवचनी निर्देशावरून अनेक पुराणें तेव्हां निर्माण झालीं होतीं यांत शंका मानण्याचें कारण नाहीं. एवढें मात्र येथे ध्यानांत ठेवले पाहिजे कीं वैदिक कालापासून इ. स. एकोणिसाव्या शतकाच्या प्रारंभापर्यंत पुराणवाङ्मयांत फेरबदल व भर पडत गेली आहे; त्यामुळे पुराणाच्या अतिप्राचीनत्वाबरोबर अत्यंत अर्वाचीनत्वही सिद्ध होतें. सुत्तनिपातांतहि पुराणांचा बहुवचनी उल्लेख आहे.

पुराणांच्या वाढीचा कालक्रम--

पुराणांच्या मध्ये एकंदर पद्धतशीर कालविभाग मुख्यत: पाच पडतात. वैदिक काळांत यज्ञसंस्थेच्या द्वारा वाढ होताना ' पुराण ' म्हणून राजवंशांच्या कथांचा, राजचरित्राचा आणि ऋषिदेवादिकांच्या चरित्रांचा संग्रह झाला. या संग्रहास ' आदि पुराण ' असें म्हणू लागले. याचा कर्ता ब्रह्मा मानला होता ब्रह्मा नामक ऋत्विजवर्गाने त्यांचा संग्रह करून ठेवल्यामुळे प्रशंसात्मक दृष्टीने ब्रह्मा पितामह हाच आदिपुराणाचा कर्ता असें म्हटलें (वामन पुराण १।२०) असावें. आदिपुराणाचा 'आदिपुराणेषु' असा बहुवचनी निर्देश हरिवंशांत (भविष्यपर्व अध्याय १) केला आहे. महाभारतांतल्या कौरवपांडवांच्या कथेच्या बाहेरील कथा आख्यानें व उपाख्यानें आदिपुराणांतून द्वैपायन व्यासाने संगृहीत केलीं, असें तेथें म्हटलें आहे. ऋत्विजांनी व विशेषतः यज्ञांत पुराण सांगणाऱ्या सूत मागध इत्यादि शूद्रांनीं वैदिककाळीं पुराणें तयार केलीं.

पुराणांचा दुसरा काल म्हणजे भारतकारांनी महाभारतरूपाने किंवा भारताच्या अंगाच्या रूपाने अथवा स्वतंत्ररूपाने आदिपुराणांचा संस्कार करून निर्मिती केल्याचा काल होय. किंवा कौरवपांडवांच्या युद्धानंतर पांडवाच्या वंशाने राज्य केलें, त्याकाळांत पुराणें व्यवस्थित स्वरूपांत व्यासादिकांनी संगृहीत केलीं व निर्मिलीं. मॅकडोनेलच्या मते पुराणें प्रथम महाभारताच्या लक्षश्लोकात्मक संहितेच्या रूपाने अस्तित्वांत आलीं आणि त्यानंतर गुप्तकालांत (इ. स. ३५०-६००) स्वतंत्र पुराणांच्या रूपाने अस्तित्वांत आलीं. परंतु हें मत फारसें बरोबर नाहीं. कारण इतिहास व पुराण असा पृथक् उल्लेख छांदोग्योपनिषदात व शतपथ ब्राह्मणांत केला आहे. आश्वलायन गृह्यसूत्रात 'इतिहासपुराणानि' असा बहुवचनीं निर्देश महाभारतरूप पुराणें होतीं, या कल्पनेशीं सुसंगत नाही. त्याचप्रमाणे वनपर्वांतील मत्स्य व वायु पुराणाचा उल्लेख मॅकडोनेलच्या अनुमानाशीं विरोधी आहे. दुसरें असें कीं अनुशासन पर्वांतील चार अध्याय (१४३-१४६) ब्रह्म-

पुराणांतून (२२३-२६) घेतले आहेत; व त्याप्रमाणें तेथून घेतल्याचा निर्देशहि तेथे केला आहे (१४३।१८).

पुराणांचा तृतीय काल म्हणजे अष्टादशपुराणांच्या रूपाने झालेला विस्तार होय. हा संस्कार गुप्तकालापूर्वीच झाला. या वेळीं भविष्यपुराणावरून मत्स्य, वायु व ब्रह्माण्ड या पुराणांनीं कलियुगांतील पाण्डवोत्तर राजांची आन्ध्रांच्या काळापर्यंतची (इ. स १५० चा सुमार) वंशावळ घेतली. आन्ध्र राजा यज्ञश्रीचें राज्यारोहणाचें नववें किंवा दहावें वर्ष आता सुरू आहे, असें मत्स्य पुराणांत सांगितलें आहे; त्यावरून हें अनुमान सिद्ध होतें.

सूत मागध व बंदी या शूद्र जमातींनी मुळांत पुराणांची रचना आणि पुराण-कथांचा पिढ्यानुपिढ्या संग्रह करून अभ्यास व वाढ केली आहे, या संबंधी प्रमाणें सापडतात. एकंदरींत ब्राह्मण, पुरोहित, त्रैवर्णिक व शूद्रवर्णाच्या वाङ्मयकार जमाती या सर्वांनी मिळून पौराणिक वाङ्मय वाढविलें असाच साधारण निष्कर्ष निघतो. गुप्तकालांत ब्राह्मणानीं पुराणाचा पुनःसंस्कार आणि उपपुराणांचा विस्तार केला.

पुराणांचा चौथा काल म्हणजे गुप्तकालापासून हर्षवर्धनाच्या पर्यंतचा काल होय. पुराणाना साधारणपणें जें सध्याचें स्वरूप आहे, तें या काळांत प्राप्त झालें. याच काळांत भविष्यपुराणांतील भविष्यकालीन म्हणून सांगितलेल्या राजांच्या वंशावळ्या व वंशवृत्तें पुराणाच्या मध्ये पुनः समाविष्ट करण्यात आलीं. या काल-खंड्याच्या अखेरीस विष्णुभागवताची रचना झाली.

पुराणांचा पांचवा काल म्हणजे हिंदु राज्यांच्या अखेरीचा काल होय. हा काल इ. स. ८००-१२०० पर्यंतचा साधारणपणें म्हणता येतो. अष्टादश पुराणां-मध्ये अधिक भर यावेळी पडली आणि उपपुराणें तयार झालीं. हिंदु राज्याच्या अवनतींस मुसलमानी आक्रमणानंतर सुरवात झाली; त्याही काळात पुराणांच्या मध्ये थोडी थोडी भर पडत होतीच. बायबलमधील अडाम व अब्राहम संबंधी भागाचा अनुवाद भविष्यपुराणात आला आहे. तो मुंबई बेट इंग्लिशाच्या ताब्यांत गेल्यानंतर रचला गेला. या कालखंडात पौराणिक वाङ्मयात अस्ताव्यस्तपणे भेसळ झाली आहे. त्यामुळे पुराणाचें धर्मेतिहास व भारतीयाचा अतिप्राचीन इतिहास या दृष्टीनें असलेलें महत्त्व नष्टप्राय झालें आहे. अज्ञानी पोटभरू व मूर्ख भिक्षुकवृत्तीच्या ब्राह्मणांनी पुराणांच्या शुद्ध स्वरूपाला बिघडून टाकलें, तो हाच काळ होय.

पुराणांचा आधुनिक दृष्टीने संशोधनात्मक तपशिलवार अभ्यास फार थोड्या लोकांनी केला आहे. त्यांत प्रो. विल्सन, राजेन्द्रलाल मित्र, डॉ. भांडारकर, रंगा-

चार्य, शामशास्त्री, पार्जिटर, कै. त्र्यंबक गुरुनाथ काळे, डॉ. के. ल. दप्तरी इत्यादि मंडळींनी विशेष विचारांत घेण्यासारखें संशोधन केलें आहे. पुराणांचा परामर्श घेण्याचा आमचा हेतु दोन प्रकारचा आहे एक, पुराणांचा उगम वैदिक संस्कृतीच्या साहाय्याने झाला हें सिद्ध करावयाचें आहे. आणि दुसरा, पुराणांनी भारतीय संस्कृतीला भव्य व कलात्मक वैभव कसें अर्पण केलें हें दाखवावयाचे आहे.

पुराणांची वैदिक पार्श्वभूमि--

वेदांतून अनेक कारणांनी पुराणांचा उगम झाला. त्यांतील पहिलें कारण असें— ब्राह्मणग्रंथांत अवतारकथांचीं मूळभूत कथानकें आलीं आहेत; उर्वशी, पुरूरवा इत्यादिकांच्या संवादासारखे कथासूचक भाग आलें आहेत; शुनःशेपाच्या कथेसारख्या गद्यपद्यात्मक कथा आल्या आहेत; आणि सृष्टीची उत्पत्ति व संहार सांगणारे अर्थवाद आले आहेत; यावरून पुराणांतील अवतार, राजवंश व राजचरित्रें आणि सृष्टिविचार या संबंधी भाग तयार झाले. दुसरें कारण यापेक्षा अधिक महत्त्वाचें आहे. यज्ञसंस्थेचा एक महत्त्वाचा भाग म्हणून पुराणांतील आख्यानें रचलीं गेलीं आहेत. ही गोष्ट प्रत्यक्ष पुराणांतच सांगितली आहे. द्वादशवार्षिक सत्रांत सूतांनीं शौनकांना पुराणकथा व्रतें व इतर धर्मविचार सांगितले, असें अनेक पुराणांत व महाभारतांत प्रस्तावनेदाखल वर्णन करताना म्हटलें आहे. सत्र व यज्ञप्रसंग हा पुराणकथांचा मुख्य अवसर होय; ही केवळ पुराणप्रशंसात्मक कल्पना आहे; असें म्हणण्याचें कारण नाही. कारण या संबंधीं वेदांत व श्रौतसूत्रांत प्रमाणें सापडतात. शतपथ ब्राह्मणांत (१३।४।३) अश्वमेधात पारिप्लवाख्यानें मांगण्याचा विधि वर्णिला आहे. त्यावरून पुराणांची उत्पत्ति यज्ञमंडपांत यज्ञाचें अंग म्हणून कशी झाली, हें नीट रीतीनें समजून येते. अश्वमेधांत अश्व सोडल्यानंतर तो दिग्विजय करून परत येईपर्यंत मध्ये वर्षभर काळ जातो. या काळांत हीं आख्यानें यजमानास सांगावयाचीं असतात. अश्व सोडल्यावर वेदीच्या भोवतालीं ऋत्विज बसतात, सोनेरी जर भरलेल्या गादीवर होता ब्रह्मा व उद्गाता हे बसतात, सोनेरी कूर्चावर यजमान बसतो; अध्वर्यु सोनेरी चौरंगावर बसतो, व हे सर्व बसल्यानंतर अध्वर्यु होत्यास ' भूतानि आचक्ष्व । भूतेषु इमं यजमानम् अध्यूह । ' ' इतिहास साग, इतिहासामध्ये या यजमानाला रमव' असा प्रेष देतो. या इतिहासालाच पारिप्लवाख्यानें म्हणजे पुनःपुनः सांगावयाच्या कथा असें म्हणतात. वीणेवर श्लोकात्मक चरित्र गाणाऱ्यांना होता पहिल्या दिवसाचा कथाविषय दर्शित करतो; आणि त्यांना सांगतो कीं या यजमानाला प्राचीन सत्कर्म करणाऱ्या राजांचें गुणगान करून दाखवा; अशा तऱ्हेने ते गातात कीं ज्यामुळें हा यजमान त्या भूतकाळाच्या राजांच्या बरोबर सलो-

कता अनुभवतो. संध्याकाळीं हवन चालू असता वीणेवर गाणारा क्षत्रिय कवि उत्तरमन्द्रा स्वरांत स्वत: तयार केलेलीं युद्धवर्णनपर व संग्रामजयवर्णन करणारीं तीन गाणीं (गाथा) गाऊन दाखवितो. असा हा कार्यक्रम रोज वर्षभर चालतो. यम वैवस्वत राजा, वरूण आदित्य राजा, सोम वैष्णव राजा, अर्बुद काद्रवेय राजा, कुबेर वैश्रवण राजा, असित धान्व राजा, मत्स्य सांमद राजा, तार्क्ष्य वैपश्यत राजा, धर्म इन्द्र राजा असे एकंदर दहा राजे दहा दिवसांकरिता निर्दिष्ट केलेले असतात. पुन:पुन: पहिल्या प्रमाणेंच १० दिवसांचें चक्र वर्षभर चालवावयाचें असें. प्रत्येक दिवशीं अध्वर्यु होत्याच्या द्वाराने वीणेवर गाणाऱ्यांच्या कडून राजकथा गाऊन घेतो. ऋग्वेद यजुर्वेद अथर्ववेद अंगिरोवेद सर्पविद्या देवजनविद्या मायावेद इतिहास पुराण व सामवेद यांतील कांही अंश तेथे म्हणतात. या सर्वांना वेद हे उपपद येथें दिलें आहे. अर्थात् पुराण व इतिहास यांनाहि वेद म्हटलें आहे. पारिप्लव म्हणजे काय, हें सांगताना शतपथ ब्राह्मणात त्याची विस्तृत व्याख्या सांगितली आहे. पारिप्लवांत सर्व राज्यें, सर्व प्रकारच्या प्रजा, सर्व वेद, सर्व देव आणि सर्व प्राणी (भूतें) वर्णावयाचे असतात. तात्पर्य पुराणांचा व्यापक विषय यांत येतो. कथा किंवा आख्यानें गाऊन दाखवणारे सूत, मागध, बन्दी इत्यादि लोक अशा प्रसंगाची तयारी अगाऊच करून ठेवीत असले पाहिजेत. अश्वमेधासारखा महोत्सव केव्हांतरी पराक्रमी व संपन्न राजाच्या हातून घडे. या महोत्सवाची तयारी राष्ट्रांतील सर्व कर्तबगार लोक मोठ्या प्रमाणांत करीत असतील, विद्या व कला यांना उत्तेजन देणारा अमर्याद दानधर्म याच वेळीं घडे. साम्राज्य स्थापनेच्या अशा प्रसंगीं राष्ट्रांतील प्रतिभा व बुद्धि स्फूर्तीने व सामर्थ्याने चमके. महाकाव्यांची सर्व सामग्री याच वेळीं जुळविली जाई. काव्य नृत्य नाट्य यांनाहि यज्ञांत अवसर मिळे. चित्रकलासुद्धा त्यांतूनच प्रादुर्भूत झाली. अश्वमेधांत विविध पशुपक्ष्यांची चित्रें काढीत असत; कारण शेकडो प्रकारचे पशुपक्षी अश्वमेधांत अर्पण करावयाचे असतात. ते सर्व प्रकार साक्षात् मिळत नसतात; म्हणून चित्रांच्या रूपाने ते यज्ञांत ठेवावयाचे असतात (हिरण्यकेशी श्रौत सूत्र, अश्वमेध). अश्वमेधाची परंपरा ऋग्वेदापासून सुरू होते. मेध्य अश्वावर ऋग्वेदांत सूक्त सापडतें म्हणून ऋग्वेदकालापासून पुराणांच्या रचनेला प्रारंभ झाला असें अनुमान करण्यास प्रत्यवाय नाही.

ऋग्वेदांतील राजे व ऋषि यांची वंशपरंपरा आणि चरित्रें पुराणांत आलीं आहेत. पुराणांतील आराध्य देवता व वैदिक देवता यांच्यामध्ये मात्र फरक आहे. ऋग्वेदांत इंद्र व अग्नि ह्यांना मुख्यत्व आहे, ब्राह्मणग्रंथांत किंवा

यजुर्वेदांत प्रजापति देवतेस प्राधान्य आलें आहे. पुराणांच्या मध्ये विष्णु व शिव या देवतांना सर्वात अधिक माहात्म्य प्राप्त झालें आहे. वेदांतील देवताराधनपद्धति व पौराणिक पूजनपद्धति यांत साम्य नाही. या अगदी भिन्न पद्धति आहेत. पूजा हा शब्द सुद्धा मूळ धातूसह वेदांत कोठेहि आढळत नाही. आर्षेय ब्राह्मणांत व उत्तरकालीन उपनिषदें यांतच हा शब्द प्रथम सापडतो. परंतु पुराणांतील मूर्तिपूजेचा व विष्णुशिवांचा उगम वेदामध्ये झाला आहे. यज्ञसंस्थेचेच देवालयसंस्थेंत रूपांतर झालें आहे. पुराणाची भाषा वैदिक भाषेंतून वा वेदकालीन प्राकृतातून विकसित झाली. त्याचप्रमाणे वैदिक यज्ञधर्माचें रूपांतर होऊन पौराणिक धर्म उत्पन्न झाला. पुराणातील अनुष्टुप् छंद किंवा इतर वृत्तं वैदिक छंदांचीच स्वरूपें होत. म्हणून पौराण संस्कृति वैदिक संस्कृतीचें वेदसमकालीन अन्यसंस्कृतीच्या साहचर्याने निर्माण झालेलें विकसित रूप आहे, असा निर्णय निघतो. वैदिक व अवैदिक अशा दोन्ही प्रकारच्या धार्मिक परंपराचा संगम पौराणिक संस्कृतींत झाला आहे. हें संगमन करण्याचें कार्य याज्ञिकानीच घडवून आणलें. त्यांनीच सर्व प्रकारचे राजे, सर्व प्रकारचे देव व सर्व प्रकारच्या प्रजा यांची चरित्रें व वर्णनें सांगणारे गाथाकार व कथाकार यज्ञसंस्थेंत जमा केले त्यांतील अवैदिक परंपरचें गुणवान करणाऱ्यानी आपल्या धार्मिक आचारांचा व देवतांचा प्रभाव याज्ञिकाच्या किंवा वैदिकांच्या मनावर पाडला. त्यामुळे वैदिकांनी अवैदिकांच्या परंपरचें अनुकरण करून वैदिक धर्माचें पौराणिक धर्मांत रूपांतर घडवून आणलें. दोन्ही परंपरांना संमति देऊन सांस्कृतिक झगडा न करता संस्कृतीचे संमेलन करविलें. त्यामुळे पाच हजार वर्षांचा संस्कृतिपरिणतिक्रम अविच्छेदपणे आजपर्यंत सुरु राहिला.

अवैदिकांची परंपरा वैदिकांनी मोकळ्या मनाने स्वीकारली यास अश्वमेधप्रकरणात (शतपथब्राह्मण १३।४।३) प्रमाण सापडतें. पारिप्लवाख्यान चालू असता किंवा सर्व वेदाचें पठन चालू असता सर्व प्रकारच्या प्रजा तेथे अश्वमेमेधाच्या यज्ञमंडपात एकत्र संमिलित झालेल्या असत. विद्वान लोक, वेद न शिकलेले गृहस्थ, तरुण, तरुणी व वृद्ध, नागजातीचे लोक, गारुडी, जंगलांतले शिकारी लोक, सावकारी करणारे लोक, कोळी, नावाडी, पारधी अशांचें सुद्धा संमेलन यज्ञमंडपांत होत असे. या सर्वांची करमणूक होण्याकरिता कथेचें, गाण्याचे व नृत्याचे कार्यक्रम करीत असत. म्हणून वैदिक संस्कृतींतून सर्वलोकसाधारण भेदभावातीत पौराणिक संस्कृति जन्म पावली. येथे पुराणशब्दाने महाभारत व रामायण हेहि गृहीत धरावयाचे आहेत.

शैव व वैष्णव धर्मांचा आणि पुराणांचा वेदांशी संबंध—

(१) नारायणीय धर्म व रुद्र शिवाची आराधना यांचा संबंध वेदांत सापडतो; (२) मूर्तिपूजा ही वेदांतून आली; किंवा अवैदिकांपासून वेदांनी स्वीकारली; या दोन गोष्टी जर सिद्ध झाल्या तर पौराणिक धर्माचे संवर्धन वेदांनी केलें, असें मान्य करता येईल. मूर्तिपूजा वेदांत आहे, ही गोष्ट अग्निचयनावरून निश्चित होते. मूर्तिपूजा वेदांनी स्वीकारली याचें कारण वेदांनी ईश्वराचें स्वरूप 'पुरुष' हें ठरविलें. ईश्वराची केवळ 'पुरुष' अशी कल्पना प्रथम पुरुषसूक्तांत आली आहे; हें मागे दुसऱ्या व्याख्यानांत पुरुषतत्त्वाचें विवेचन करतांना आम्ही सांगितलें आहे. यजुर्वेदाच्या सर्व संहिता व यजुर्वेदाचे ब्राह्मणग्रंथ यांच्यामध्ये अग्निचयनाचें प्रतिपादन आहे. अग्निचयनात शतरुद्रीय होम असतो. रुद्रशिवाची पूजा व अभिषेक ह्यांचें मूळ अग्निचयनांतच आहे. अग्निचयन म्हणजे विश्वरूप अग्नीची जिच्यावर भावना करावयाची असते अशी हजारो विटांची रचलेली वेदी होय. ही वेदी अनेक प्रकारची सांगितली आहे. श्येन किंवा गरुड पक्ष्याचा आकार असलेली वेदी ही अधिक प्रसिद्ध आहे. या वेदीमध्ये कमलपत्रावर सोन्याची तबकडी ठेवून त्यावर हिरण्मय पुरुष स्थापावयाचा असतो. हिरण्मय पुरुष म्हणजे सोन्याची मनुष्याकार मूर्ति. ब्रह्मा विष्णु व महेश या तिन्ही देवतांच्या उत्तरकालीन स्वरूपाची महत्त्वाचीं लक्षणें यातच सापडतात. कमलपत्र हें कमलासन ब्रह्मदेवाचें सूचक आहे. ऋग्वेदांतील हिरण्यगर्भाच्या सूक्ताने हिरण्मयपुरुषाची स्थापना होते. हिरण्यगर्भ म्हणजे सृष्टीच्या प्रारंभी उत्पन्न झालेलें सोनेरी अण्ड होय. चिति गरुडाकारही असते. त्यामुळे विष्णूच्या वाहनाचें स्मरण होऊ शकतें. गरुडावर बसलेला विष्णु अशी कल्पना त्यावरून विकसित झाली. हिरण्मय पुरुष आदित्यांतील पुरुषतत्त्व होय; असें शतपथ ब्राह्मणांतील अग्निरहस्यात (मण्डलब्राह्मणांत) सांगितलें आहे. सूर्य हें विष्णूचें परम स्थान होय, अशी कल्पना वेदांत (ऋग्वेद १।२२।२०) आहे. म्हणून हिरण्मय पुरुष हा विष्णु आहे, असा विचार पुढे उत्पन्न झाला. पुरुष हाच पुरुषोत्तम होय, असा विचार छांदोग्य उपनिषदात (८।१२।३) सांगितला आहे. पुरुष (म्हणजे मनुष्य) हाच यज्ञ आहे अशा तऱ्हेची उपासना देवकीपुत्र कृष्णाला घोर आंगिरस ऋषीने सांगितली व त्यामुळे तो वासनाबंधांतून मुक्त झाला, असेंहि छांदोग्य उपनिषदांत (३।१६।१) सांगितलें आहे. पुरुषसूक्ताचा द्रष्टा नारायण ऋषि आहे. अशा प्रकारे देवकीपुत्र कृष्ण व नारायण ऋषि यांचा पुरुषोपासनेशी संबंध वैदिकवाङ्मयांत सापडतो. अग्निचयन ही मुख्यतः पुरुषोपासनाच आहे, याचें समर्थन दुसऱ्या व्याख्यानात आम्ही अगोदरच केलें आहे. म्हणून भागवतधर्मातील पुरुषोत्तमाची उपासना अग्निचयनाच्या उपासनें-

तून उद्भवली, असें अनुमान करण्यास हरकत नाही. नारायणीय धर्माच्या उत्प-त्तीचा विचार थोड्या वेळानंतर करावयाचा आहे. तेव्हां या संबंधी अधिक विचार सांगितला जाईल.

अग्निचयनाशीं रुद्र शिवाचा संबंध सर्वांत निकटचा आहे. शतरुद्रीय मंत्रांनी अग्निचयनाच्या वेदीवर अग्नि न पेटवतांच होमद्रव्याचा होम करावयाचा असतो· ज्या इष्टकेवर हें द्रव्य ठेवावयाचें असतें ती पाषाणेष्टका असते. शतरुद्रीय होमाच्या विधानांत ब्राह्मणग्रंथांनी जो अर्थवाद सांगितला आहे, त्यांत अग्नि हाच रुद्र होय, असा विचार प्रामुख्याने मांडला आहे. अग्निचयनांत अग्नि म्हणजेच पुरुष होय, असें मानलें आहे. हा पुरुष व रुद्र भिन्न नव्हे; अशा भावनेने हा होम करावयाचा आहे. रुद्राला शतरुद्रीय मंत्रांत सहस्राक्ष हें विशेषण दिलें आहे. मैत्रायणीय संहितेंत (२।९।१) शतरुद्रीयाच्या प्रारंभीं गायत्री छंदांत तैत्तिरीय व वाजसनेयी संहितेंत नसलेले अधिक मंत्र दिले आहेत; त्यांत पुरुष या संज्ञेने रुद्राची प्रार्थना केली आहे. अनुष्टुप् छंदात्मक द्वितीय मंत्रात महादेव शिव व सह-स्राक्ष या विशेषणांनी आवाहन केलें आहे. शतरुद्रीयाच्या शेवटीं महादेव रुद्राला भगवान् असें संबोधित करून, देवी वृषभ गण पार्षद यांच्यासह विसर्जित हो; अशी प्रार्थना केली आहे. मैत्रायणीय संहितेंत अग्निचयनाच्याच प्रकरणांत शतरुद्रीयाचा पाठ आहे. मैत्रायणीय संहितेच्या मताने पुरुषसूक्तांतील वर्ण्य पुरुषदेवता रुद्रच होय, असें सहस्राक्ष या विशेषणानें सूचित होतें· शाखायन ब्राह्मणाने मैत्रायणी संहितेंतील या कल्पनेला अधिक पुष्टि मिळते. तेथे रुद्राची उत्पत्ति सांगताना (६।१-९) ‘ सहस्राक्षः सहस्रपात् ’ असा महान् देव उत्थान पावला असें म्हटलें आहे. आणि पुढें सांगितलें कीं त्याने उत्पन्न झाल्याबरोबर त्याचा पिता जो प्रजापति त्यास नामकरण करण्याची प्रार्थना केली. नामकरणांत भव शर्व पशुपति उग्रदेव महादेव रुद्र ईशान व अशनि अशीं आठ नामें मागून घेतलीं. जल अग्नि वायु वनस्पति आदित्य चंद्रमा अन्न व इंद्र हेच क्रमाने त्या नामांनी सांगितले आहेत, असें तेथें म्हटलें आहे. शतपथ ब्राह्मणांत हीच कथा अग्निचयन प्रकरणांत (६।१।३।१-२०) किंचित् फरकाने आली आहे. त्यांत कुमार हे रुद्राचें नववें नाम सांगितलें आहे आणि पुढें म्हटलें आहे कीं हीं सर्व अग्नीचीच रूपें होत. या कथेवरून पुराणांत शिवाच्या अष्टविध तनूंचीं स्वरूपें सांगितलीं आहेत, असें अनुमान करण्यांत कोणताहि प्रत्यवाय नाही. ‘ कुमार ’ हाच रुद्रपुत्र-देवसेनानी कार्तिकस्वामी म्हणून पुराणांत वर्णिला आहे.

सोम वृषभ व सर्प यांचा रुद्राशीं संबंध पुराणांत सांगितला आहे. सोम-यागाशीं अग्निचयनाचा संबंध श्रौतसूत्रांनी प्रतिपादिला आहे. द्वितीय सोम-

यागापासून अग्निचयन करावें, असें तेथें म्हटलें आहे. तैत्तिरीय संहितेंत व श्रौतसूत्रांत अग्निचयनांत वृषभ (इष्टका) करावयास सांगितला आहे. अग्निचयनांत सर्पविषयक मंत्रांनी सर्पदेवतांना एक होम करावयाचा असतो. अशा रीतीने सोम वृषभ व सर्प यांचा रुद्राशी संबंध कसा आला, याची कल्पना करता येते. रुद्राभिषेकाचें बीजहि अग्निचयनांत सापडतें. 'वसोर्धारा' नामक विधि त्यांत सांगितला आहे. 'वाजश्च मे' इत्यादि मंत्रसमूहाने घृताची धारा अखंडपणे, तो मंत्रसमूह म्हणून संपेपर्यंत, अग्निचयनाच्या वेदीवर सोडावयाची असते; असा पौराणिक शैवधर्मांतील महत्त्वाच्या अंगांचा अग्निचयनाशी संबंध सापडतो. शिवलिंगाची कल्पना देखील कांही अग्निचयनाच्या प्रकारांशी जुळू शकते. नाचिकेतचयनाचा आकार मोठ्या शिवलिंगासारखा दिसतो. तैत्तिरीयसंहितेंत सांगितलेले चक्रचितीसारखे कांही आकार शिवलिंगाचें स्मरण करून देतात.

श्रौतसूत्रांचा काल लागण्यापूर्वी शिवलिंगाची पूजा वैदिकांनी सुरू केली होती, यासहि प्रमाण मिळतें. बौधायन गृह्यसूत्र व आपस्तंब गृह्यसूत्र यांच्या रचनेपूर्वी तैत्तिरीय आरण्यकांतील शेवटचा भाग रचला गेला होता; त्यास महानारायणोपनिषद् असें म्हणतात. महानारायणोपनिषदांत दहा वेळा निरनिराळ्या प्रकारांनी शिवलिंगाचा उल्लेख केला आहे. ऊर्ध्वलिंग हिरण्यलिंग सुवर्णलिंग दिव्यलिंग भवलिंग शर्वलिंग ज्वललिंग आत्मलिंग परमलिंग व शिवलिंग यांस तेथे नमस्कार केला आहे; व 'मी सर्वलिंगाची स्थापना करतो' असें म्हटले आहे. मैत्रायणीय संहिता व नारायणोपनिषद् या दोन्ही ग्रंथांचा विचार केला असता असा निष्कर्ष निघतो कीं शिवाची मूर्ति व शिवलिंग ह्या दोघांचेंहि अर्चन वेदकालीं सुरू झालें. अशा प्रकारे पुराणांतील शैवधर्माच्या विकसित स्वरूपाचें मूळ वेदांत सापडते. आता वैष्णव धर्माचें मूळ वेदांत पाहू या.

वैष्णव धर्म हा नारायणीय धर्म या स्वरूपांत प्रथम उत्पन्न झाला. नारायण ऋषीने पुरुषसूक्त रचलें. ईश्वराचा केवळ 'पुरुष' असा उल्लेख प्रथम नारायणाने केला. पुरुषतत्त्वाच्या कल्पनेचा महिमा सर्व धर्मांच्या इतिहासांत अतिशय क्रांतिकारक आहे. मनुष्याने आत्मरूपांत ईश्वरास ओळखलें, यास मनुष्यांच्या मानसिक विकासाच्या दृष्टीने सर्वश्रेष्ठ महत्त्व आहे. नारायण ऋषीने ईश्वर पुरुष आहे, असें प्रथम पाहिलें. पुरुष म्हणजे मनुष्य, असा वेदांत अर्थ होतो, हें आम्ही मागेच सांगितलें आहे. हाच खरा आत्मविद्येचा प्रारंभ होय. 'पुरुष' व 'आत्मा' या कल्पनांचा सविस्तर विचार मागे सांगितला आहे. त्या संदर्भात नारायण ऋषीच्या दर्शनाचा अर्थ तपासल्यास वरील निष्कर्षाचें महत्त्व पटेल. ईश्वराला आत्मस्वरूपांत म्हणजे मनुष्यस्वरूपांत मनुष्याने पाहिलें म्हणजेच भक्ति उदय पावू शकते. भक्ति हें सर्व धर्मांचें उच्चतम रहस्य आहे.

पुरुष नारायणाला प्रजापतीने यज्ञाचा उपदेश करून त्यांत आत्मोपासना सांगितली, असें शतपथ ब्राह्मणांत (१२।३।४।१-११) म्हटलें आहे. सर्व लोक, सर्व देव, सर्व वेद, सर्व प्राणी यांना आत्म्यांत स्थापावें व आत्म्यास त्यांच्यांत स्थापावें, असें आत्मोपासनेचें स्वरूप तेथें सांगितलें आहे. नारायणदृष्ट पुरुषसूक्तांतहि पुरुष विश्वात्मक असून विश्वातीत आहे, असें म्हटलें आहे. सर्वस्व अर्पण ज्यांत करावयाचें असते असा पुरुषमेध नारायणाने प्रथम सांगितला व त्याचें अनुष्ठान केलें असें शतपथ ब्राह्मणांत (१३।६।१।१) प्रतिपादिलें आहे. हा पुरुषमेध म्हणजे मनुष्याचा बळि देण्याचा विधि नव्हे. सर्वात्मभाव प्राप्त करून घेण्याचा हा विधि आहे. यांत सर्वस्वाची दक्षिणा द्यावयाची असते आणि शेवटीं अग्नीची आत्म्याच्या ठिकाणीं स्थापना करून वानप्रस्थ स्वीकारावयाचा असतो. नारायणाने सांगितलेल्या व स्वतः अनुष्ठिलेल्या या पुरुषमेधास पंचरात्र यज्ञक्रतु असें विशेषण तेथें दिलें आहे. नारायण सर्व भूतातीत होऊन सर्वात्मक झाला, असें या यज्ञाचें फळ त्यांत सांगितलें आहे. पंचरात्र हें विशेषण अत्यंत ध्यानात ठेवण्यासारखें आहे याच्याने एक ऐतिहासिक प्रश्न निकालात निघतो. भागवतधर्माची पंचरात्र अशी संज्ञा प्रसिद्ध आहे. ही संज्ञा कशी आली, याची उपपत्ति यांत सापडते. भागवतधर्माच्या या संज्ञेचें मूळ शतपथ ब्राह्मणांत सांगितलेल्या पहिल्या नारायणीय धर्मात आहे. पुरुषमेध हाच पहिला नारायण धर्म होय एकाह द्व्यह दशरात्र द्वादशरात्र इत्यादि यज्ञांच्या संज्ञा त्यांच्या कालावधीप्रमाणे वेदांत सांगितल्या आहेत. त्याचप्रमाणे पंचरात्र हें विशेषण पुरोषमेधास दिलें आहे. पुरुषमेध हा पाच दिवस चालविण्याचा तपशिलवार प्रयोगविधि शतपथ ब्राह्मणांत वर्णिला आहे. सर्वभूतीं भगवद्भाव अनुभवणारी भावना या यज्ञात अनेक प्रकारांनी व्यक्त केली आहे. सर्व जमातींतील चारी वर्णांतील लोक पुरुषमेधाच्या यज्ञमंडपांत गोळा करावयाचे व त्यांचे पुरुषसूक्ताने स्तवन करावयाचे, असें या विधींत सांगितलें आहे. भागवतधर्मांतील सर्वांच्या पाया पडण्याची प्रथा यांतून निघाली आहे, हें यावरून कोणासहि समजून येईल.

पुरुषमेधांत माणसांचा पशुयज्ञाप्रमाणे बळी द्यावयाचा नसतो. या संबंधी शतपथ ब्राह्मणांत असा वृत्तांत सांगितला आहे कीं एकदा यज्ञमंडपांत ईश्वररूपाने स्तवनार्थ आणलेल्या माणसांना यज्ञपशु समजून कोणी बळी देण्यास प्रवृत्त झाले. तेव्हां अग्नींतून अशरीरवाणी निघाली कीं ' मारूं नका ! माणूस माणसास जर असा मारू लागला, तर माणसें माणसास खावयास लागतील ! '

आत्मार्पणाची कल्पना सोमयागांत सुद्धा आहे त्यांत दक्षिणा देत असता असें म्हणावयाचें असतें कीं माझ्या प्राणाच्या ऐवजीं मोबदला म्हणून ही दक्षिणा

देत आहे. यावरून भागवतधर्मांतील आत्मार्पणाचें मूळ यज्ञसंस्थेंतच आहे, असें सिद्ध होतें.

नारायणीय भागवतधर्म कृष्णयजुर्वेदाच्या वैखानसशाखेने वाढीस लावला. वैखानसशाखेचें श्रौतसूत्र व (गृह्यसूत्रात्मक) स्मार्तसूत्र विद्यमान आहेत. श्रौत-कर्माच्या प्रारंभीं व शेवटीं नारायणस्मरण व नारायणार्पण करण्याचें विधान वैखा-नस श्रौतसूत्रात सापडतें. वैखानस गृह्यसूत्रांत प्रथम संस्कारांचा महिमा सांगत असता संस्कारांनी पवित्र झालेल्यांच्या एकापेक्षा एक उच्च श्रेणींची परंपरा सांगि-तली आहे. त्यांत ' नारायणपरायण निर्द्वन्द्व मुनि ' सर्वांत श्रेष्ठ म्हणून सांगितला आहे; स्नानविधींत नारायणादिकांचें उपस्थान करावयास सांगितलें आहे; तर्पणांत नारायणाचा निर्देश केला आहे. आहिताग्नि संन्याशाचा दहनविधि सांगितल्यावर नारायणबलीचा प्रयोग करावयास सांगितला आहे; त्यांत नारायणबलीचा विधि विष्णुमंदिराच्या जवळ करावयास सांगितला आहे; व केशवादि द्वादश नामांनी तर्पण सांगितलें आहे. वैखानसशाखेच्या ब्राह्मणांचीं वैष्णव मंदिरें मद्रास राज्यांत विद्यमान आहेत. मंदिरप्रतिष्ठा व पूजाकल्प या संबंधी वैखानसशाखीयांचे आगम ग्रंथ प्रसिद्ध आहेत.

मैत्रायणीय संहितेच्या शतरुद्रीयांतील व नारायण उपनिषदांतील गायत्री छंदा-त्मक अनेक प्रार्थनामंत्रांवरून असें सिद्ध होते कीं संहिताकालाच्या शेवटीं व उप-निषत्कालांत शैव भागवत व वैष्णव भागवत यांतील देवतांची मांडणी सुरू झाली होती. त्यांत क्रमाने महादेव रुद्र, गिरिसुत गौरी, कार्तिकेय स्कंद हस्तिमुख दन्ती, चतुर्मुख ब्रह्मा, नारायण विष्णु, भास्कर भानु, सोमराज चंद्र, वैश्वानर वह्नि, महाजप ध्यान व वैनतेय सृष्टि यांची प्रेरणा मिळण्याकरिता प्रार्थना केली आहे. नारायण उपनिषदांतहि हेच प्रार्थनामंत्र पाठभेदाने अधिक भर घालून व कांही मंत्र गाळून दिलेले आहेत. नंदी गरुड नारसिंह दुर्गि यांचा त्यांत अधिक समावेश आहे. दंतीला वक्रतुंड म्हटलें आहे. स्कंदाच्या ऐवजी षण्मुख सांगितला आहे ब्रह्माला वेदात्मा हें विशेषण दिलें आहे. मैत्रायणी संहितेंत विष्णूला केशव म्हटलें आहे, तर येथें वासुदेव म्हटलें आहे. दुर्गीला कन्यकुमारी व कात्यायन अशीं पुल्लिंगी विशेषणें दिलीं आहेत. मैत्रायणी संहितेंतहि गौरिशब्द ऱ्हस्व इकारान्त असून त्याचें गिरिसुत असें पुल्लिंगी विशेषण आहे. हे वैदिकांचे पाठदोष समजावयाचे कीं दुर्गि किंवा गौरि हीं वैदिक कालांतील पुराणात पुरुषवाचक नामें होतीं, तीं वेदोत्तर पुराणांत स्त्रीवाचक नामें झालीं, असें समजावयाचें, या प्रश्नाचा उलगडा करण्यास कांही प्रमाण पुराणांतच सापडेल.

पुराणांतील पहिल्या पांच अवतारांचीं बीजें किंवा मूलभूत कथा वैदिक वाङ्मयांत सापडतात. जलप्रलयांत मनूच्या नांवेला मत्स्याने समुद्रांतून वाहून

नेऊन तारलें अशी कथा शतपथ ब्राह्मणांत (१।८।१) आहे. हें मत्स्यावताराचें मूल आहे. कूर्मावताराचें मूल तैत्तिरीय संहितेत व तैत्तिरीय आरण्यकांत मिळतें. प्रजापतीचा शरीररस कूर्मरूप बनून जलामध्ये फिरत होता. त्याला प्रजापति म्हणाला तू माझ्या त्वचेंतून व मांसांतून जन्मला आहेस. तेव्हां त्याने 'तसें नाही' म्हणून सांगितलें. तो कूर्म पुढे म्हणाला कीं, मी तुझ्या पूर्वीपासून आहे. तो कूर्मच 'सहस्रशीर्षा पुरुषः' अशा स्वरूपांत प्रकट झाला. तेव्हां प्रजापति त्याला म्हणाला तू माझ्या पूर्वीचा आहेस, म्हणून हें सर्व विश्व निर्माण कर. त्याने जल अंजलीने प्रत्येक दिशेस फेकून त्यांतून आदित्यादि सृष्टि निर्माण केली (तैत्तिरीय आरण्यक १।२३।१-९). तैत्तिरीय ब्राह्मणांत वराहावताराची बीजभूत कथा आहे. प्रारंभी हें सर्व सलिलरूप होतें. त्या सलिलाच्या योगाने प्रजापतीने ही सृष्टी निर्माण करण्याचे खूप परिश्रम केले. त्यांत त्याला कमलपत्र दिसलें. तें कमलपत्र मुळांत कोणत्या तरी आधारावर उगवलें असलें पाहिजे असा विचार करून त्याने वराहरूप धारण करून त्याच्या बुडाशीं निमज्जन केलें. त्याला तेथे पृथ्वी लागली. त्यांतला कांही भाग घेऊन तो वर आला; व तो आर्द्र भाग कमलपत्रावर पसरला. त्याची ही पृथ्वी बनली. त्यावरून वारा वाहिला. ती सुकली. वाळू मिसळून तिला दृढ केलें (तैत्तिरीय ब्राह्मण १।१।३). नृसिंहावताराची मूलभूत कथा वेदांत सापडत नाही परंतु तत्संबंधी व्यक्तींचीं नामें आढळतात कयाधूपुत्र प्रल्हाद (तैत्तिरीय ब्राह्मण १।५।१०।७) व राक्षसदूत हिरण्याक्ष (तैत्तिरीय आरण्यक ४।३३) यांचे निर्देश सापडतात. वामनावताराचें बीज शतपथ ब्राह्मणात (१।२।५।५) आहे. तेथे म्हटलें आहे कीं देवांना सर्व पृथ्वी पाहिजे होती. विष्णु तेव्हां 'वामन' म्हणजे छोटा होता. विष्णु म्हणजे यज्ञ होय. त्याच्या योगाने अर्चा आणि श्रम करून देवांनी सर्व पृथ्वी प्राप्त करून घेतली. विष्णूला त्या श्रमाने ग्लानि आली. विष्णु म्हणजे अग्नि होय. तो वनस्पतींच्या मुळाखालीं शिरला, देवानी खणून प्राप्त करून घेतला.

राम कृष्ण बुद्ध व कलंकी या अवतारांच्या कथांचीं बीजें वेदांत सापडत नाहीत. वासुदेव केशव नारसिंह ही नामें मैत्रायणी संहितेंत व नारायणोपनिषदांत उल्लेखिलेलीं आहेत, हें वर सांगितलेंच आहे. अथर्ववेदांत परशुराम अवताराचें परंपरेने सूचन करणारें बीज सापडतें:-- "सृंजय वैतहव्य राजे भृगूची हिंसा केल्यामुळे पराभूत झाले. त्या नव्याण्णव जणाना भूमीने झटकून टाकलें. ते ब्राह्मणीप्रजेची हिंसा केल्यामुळे असंभवनीय पराभवास प्राप्त झाले" (अथर्ववेद ५।१९।१,११). हा उल्लेख अप्रत्यक्षपणे परशुराम अवताराचा सूचक आहे. ब्राह्मणांच्या गोधनाचा अपहार करूं नये; त्यामुळे अपहार करणाऱ्यांचा नाश होतो व

त्यांचें राष्ट्र बुडतें; असेंहि तेथे सांगितलें आहे. ब्राह्मणापासून शुल्क म्हणजे कर घेण्यामुळे नरकप्राप्ति होते, असा तेथे इशारा (५।१९।३) दिला आहे. ब्राह्मण व क्षत्रिय राजे यांच्या प्राचीनकालच्या यादवीयुद्धाचा निर्देश करणारें हें सूक्त आहे.

वैदिक व अवैदिक किंवा याज्ञिक व यज्ञविरोधी परंपरांचा संघर्ष व समन्वय—

इतिहास पुराणांचा आणि वेदांचा काय संबंध आहे, याचें दिग्दर्शन आतांपर्यंत केलें. यज्ञसंस्थेला पौराणिक धर्माने मागे टाकले; हा एक पौराणिक धर्माचा विशेष आहे. भागवतधर्मांत वेदविहित यज्ञांना दूषण दिलें आहे. यावरून, पौराणिक संस्कृति व वैदिक संस्कृति यांच्यांत विरोध आहे, पौराणिक धर्म अवैदिकांच्या वेदपूर्वकालापासून चालत आलेल्या धर्माचीच वैदिकांनी समन्वयपूर्वक तयार केलेली नवी व्यवस्था आहे, अशातऱ्हेची उपपत्ति कांही इतिहासज्ञ मांडतात. या उपपत्तीस सिंध प्रांतातील उत्खननांत सापडलेल्या तीन हजार वर्षांपूर्वीच्या सांस्कृतिक अवशेषांवरून दुजोरा मिळतो. (१) त्या सुधारलेल्या संस्कृतींतील लोकांत योगविद्या व लिंगरूप शिवाची पूजा होती, परंतु वेदांचा याज्ञिक संस्कृति नव्हती, असें अनुमान करण्यास आवश्यक अशी सामग्री त्यात सापडली आहे. ध्यानस्थ शिवमूर्ति व शिश्नसदृश पूजनीय लिंगे त्यात सापडली आहेत. (२) रुद्र हा यज्ञविध्वंसक आहे, त्याने दक्ष-प्रजापतीच्या यज्ञाचा विध्वंस केला; अग्निचयनांत रुद्रसंबंधी कृत्य संपल्यावर प्रोक्षण करून शुद्धि करतात; त्र्यंबकेष्टींत रुद्राला बाहेर दूर देशीं उत्तरेच्या बाजूला पोंचवून शुद्धिविधि करतात; इत्यादि प्रमाणांवरून रुद्र अवैदिक अनार्यांचा देव असून त्याचा वैदिकांनी स्वीकार केला, असें सिद्ध करण्याचा इतिहासवेत्ते प्रयत्न करतात.

रुद्र हा देव मूळ अवैदिकांचाच आहे, हें सिद्ध होणें फार कठीण आहे. फार तर असें म्हणता येईल कीं, तो वैदिक लोकांचा त्यांच्या रानटी पशुपालक अवस्थेपासून चालत आलेला देव असावा. त्याचा व अवैदिक लिंगदेवाचा संगम वैदिकानी घडवून आणला असें म्हणता येईल. ऋग्वेदांतील रुद्रसूक्तांत रुद्र हा मरुतांचा पिता म्हणून वर्णिला आहे. मरुत्‌देव इंद्राचे नित्य सहकारी आहेत. मरुतांना सुद्धा रुद्र किंवा रुद्रीय असें त्यांत म्हटलें आहे. रुद्राला वरुण अग्नि व सविता यांच्याप्रमाणे असुर हें अत्यंत प्राचीन देवतांचे विशेषण (ऋग्वेद ५।४२।११) दिलें आहे. त्यास ईशान व शिव (ऋ. १०।९२।९) असें म्हटलें आहे. शिव हें नाम वेदोत्तरकालांत रुद्रालाच विशेषनाम म्हणून प्राप्त झालें. वैदिक वाङ्मयांत देखील अग्नि सोडून इतरांना हें नाम

विशेषणार्थी लावलेलें नाही. याचा बाण घातक म्हणून सर्व वेदांमध्ये वर्णिला आहे. वेदांत इन्द्राच्या बाणाचेंहि वर्णन असतें, परन्तु तो बाण केवळ शत्रूचाच घात करतो. रुद्राचा बाण कोणाचा घात करील याचा नियम नाहीं; म्हणून आमचीं मुलेंबाळें आईबाप सेवकजन पशु अश्व व आम्ही यांचा नाश करू नकोस; अशी त्याची प्रार्थना ऋग्वेदात (१।११४।७,८) केली आहे. " पूजकांना, पूजकांच्या संततीला व गाईंना तुझा बाण बाधक होऊं नये " अशीहि तेथे प्रार्थना केली आहे. उग्र भीम हीं त्याची विशेषणे आहेत. त्याच्या क्रोधाचा वारंवार उल्लेख येतो. अथर्ववेदांत (११।२।२६) विद्युद्रूपी अस्त्राने भक्ताचा वध करू नको, तें दुसरीकडे पडू दे, अशी प्रार्थना केली आहे. देव सुद्धा त्याच्या धनुष्यबाणाना भितात, त्यामुळे आपला वध होईल अशी त्यांना शंका येते, असें शतपथ ब्राह्मणास (१। १।१।१) सांगितले आहे. परन्तु प्रार्थनेने तो कल्याण करतो, तो वैद्यराज आहे, यज्ञाच्या योगाने सगळे माणसाचे आणि पशूंचे रोग बरे करतो असेंहि त्याच्या बद्दल म्हटलें आहे रुद्र हा भयंकर आहे, म्हणून त्याला दूर पोंचवण्याची त्र्यंबकेष्टीत कल्पना घातली आहे. यज्ञांतील स्तोत्रें आणि हवि त्याला प्रिय आहेत (ऋग्वेद २।३३।५). तो तीव्र व्याधि उत्पन्न करणारा व एकदम शस्त्रांचा भडिमार करणारा, असें त्याचें वर्णन केलें असलें तरी त्या बरोबरच पाप हरण करणारा, सुखद हस्ताचा, समृद्धीचा दाता व रोगनिवारक औषधि देणारा आहे, असेंहि त्याचें तेथे वर्णन केलें आहे.

पौराणिक दक्षयज्ञविध्वंसनाची कथा सर्वसामान्य यज्ञविरोधाची सूचक होऊ शकत नाही. ती गोष्ट दक्षप्रजापति व रुद्रगण यांच्यांतील विरोधाची दर्शक आहे. अवैदिक लोकांशी किंवा आर्येतर जनांशी रुद्रगण सरसहा मिसळत असल्यामुळे, त्यांच्याशी तो गण तन्मय झाल्यामुळे व दक्षप्रजापतीच्या गणाच्या ठिकाणीं असलेल्या, आपण विशुद्ध आर्य वैदिकगण आहोत, अशा अभिमानामुळे तो झगडा झाला असावा; असें अनुमान करणे अधिक युक्त आहे. कदाचित् असेंहि संभवतें कीं रुद्रांत मिलाफ केलेल्या अवैदिक देवाची ही कथा असेल. नारायणीय वैष्णवधर्माने ज्याप्रमाणें हूण शक यवन किरात चंडाल इत्यादि सर्व मनुष्यांना पावन केलें, त्याचप्रमाणे नारायणीय धर्माच्याही पूर्वीच्या रुद्रपूजक धर्माने मनुष्यजातींत भेदभाव न करता वैदिक कालांत किंवा वेदमूळ कालांत मनुष्यजातीला शुद्ध केलें. त्यामुळे वैदिकेतरांच्या लिंगपूजेचें व शिव पूजेचें मिलन झालें. शूद्र व अतिशूद्र समजल्या जाणाऱ्या लोकांचाही रुद्रशिव देव बनला. ही रुद्रशिवाची प्रवृत्ति वेदमूलकाळांतच निर्माण झाली असली पाहिजे जंगलांतील आणि पर्वतांतील जमातींना पशुपतीच्या भक्तगणांनी पशुपालन करीत असताच आत्मसात् करून

घेण्याचा प्रयत्न केला. म्हणून दक्ष प्रजापतीच्या कन्येशीं रुद्रगणाच्या अधिपतीचा झालेला स्वयंवर विवाह दक्ष प्रजापतीला मान्य झाला नाहीं; त्यामुळे यज्ञविध्वंसनापर्यंत व दक्षविध्वंसनापर्यंत हा विरोध पोंचला. रुद्र हा सुंदर, नित्य तरुण, दृढ अवयवांचा, शोभन हनुवटीचा, तेजस्वी, लाल-गोरा असा ऋग्वेदांत (१।३३।५,१०) वर्णिला आहे. त्याची कांति व अवयव सोन्यासारखे देदीप्यमान म्हणून वर्णिले आहेत. सूर्यासारखा व हिरण्यासारखा तो चमकतो (ऋग्वेद १।४३।५) तो मेधपति आहे. (१।४३।४). 'सुशिप्र' व 'बभ्रु' हीं इंद्राचीं विशेषणें रुद्रालाहि लावलीं आहेत. ऋग्वेदातील त्याचें हें रूप व हीं विशेषणें तो अनार्यांचा देव होता, या अनुमानास पोषक नाहीत. लहरी, भयंकर, पशुपालक, रोगकारक, रोगहारक इत्यादि लक्षणें आर्य व अनार्य या सर्वांना पटणाऱ्या देवाची लक्षणें आहेत. वैदिकांच्या अगदी रानटी अवस्थेंतला सर्वांत प्राचीन असा हा देव असावा. यजुर्वेद संहितांच्या काळीं तो आर्य व अनार्य या सर्वांचा देव आहे, या गोष्टीला मान्यता प्राप्त झाली होती; म्हणून चर्म नेसणारा व विविधतनूंचा असें त्याचें वर्णन आलें आहे. वनांचा पति, स्तेनांचा पति, तस्करांचा पति हीं विशेषणें अनार्यांचाहि तो देव होता, याची जाणीव दर्शविणारीं आहेत. अनार्यांचे विविध देव ही त्याचीं विविध रूपें होत; असें 'नमो विरूपेभ्यः विश्वरूपेभ्यश्च वो नमः' (तैत्तिरीयसंहिता ४।५।४।१) या नमस्कारावरून अनुमित होतें. 'कपर्दी' म्हणजे जटाधारी व 'व्युप्तकेश' म्हणजे श्मश्रु केलेला असे दोन प्रकार रानटी आणि बिन रानटी स्थितींतल्या देवाचे दर्शक आहेत. तात्पर्य असें कीं वेदमूलकालापासून चालत आलेला रुद्र देव, वैदिक व अवैदिक या सर्वांचा देव, वैदिक कालांतच झाला होता. म्हणून अनार्यांचा देव वैदिकानी पत्करला, अशी कल्पना करण्यापेक्षा वैदिक व अवैदिक देवांचा संगम होऊन शिव महादेव झाला असें म्हणणे अधिक युक्त ठरेल. लिंगपूजा अनार्यांच्यापासून वैदिकांनी वेदकालीं स्वीकारली असावी. आर्य व अनार्य यांच्यांत शिव समानपणे मान्य होता. त्याच्यांतील अनार्य अंशामुळे यज्ञांत त्याच्या विसर्जनानंतर शुद्धिविधि करीत असावे.

यज्ञसंस्थेचा महिमा याज्ञिकांनीच प्रथम कमी केला. याज्ञिकांनी यज्ञांग म्हणून मानसिक कर्माला महत्त्व देण्यास सुरवात केली. बाह्य कर्म उपासनेसह केलें तर तें वीर्यवत्तर होतें असें तत्त्व त्यानी प्रतिपादिलें, (छांदोग्य उपनिषत् १।१।१०). अश्वमेध अग्निचयन महाव्रत इत्यादि महाक्रतु केवळ मानसिक उपासनेच्या रूपाने केले असता त्यांचें नितकेंच फल प्राप्त होतें; प्रत्यक्ष अनुष्ठान करण्याची गरज नाही, असा सिद्धांत ब्राह्मण ग्रंथात व आरण्यकांत प्रतिपादिला आहे. ब्रह्मसूत्रकारांनी

व भाष्यकारांनी या सिद्धांताचें समर्थन केलें आहे. ऐतरेय व शांखायन आरण्यकाच्या शेवटीं कावषेय ऋषि असें म्हणतात कीं आम्हास वेदाध्ययनाची व यज्ञाची आवश्यकता नाहीं. शतपथ ब्राह्मणांतील अग्निरहस्यांत (१०।५।४।१६) असें म्हटलें आहे कीं ज्या ठिकाणी कामना तृप्त होतात त्या ठिकाणीं उपासनेनेच आरूढ होता येतें; तेथे दक्षिणा पोंचत नाहीत किंवा ज्ञानहीन तपस्वी जाऊ शकत नाही. मुंडकोपनिषदांतहि असें म्हटलें आहे कीं ' यज्ञरूपी नावा अदृढ आहेत. '

अशा रीतीने पौराणिक बौद्ध व जैन धर्माची यज्ञविरोधी प्रवृत्ति वेदातही प्रतिबिंबित झाली असें निश्चित करता येतें. बाह्य क्रियाकलापासून निवृत्त होऊन मानसिक उदात्त धार्मिक भावनेकडे वळणे हें विचारविकासाचें लक्षण आहे. असा विचारविकास सर्वसामान्य अप्रगल्भ जनांना झेपत नसतो; म्हणून पौराणिकाना जैनांना व बौद्धांना याज्ञिक कर्मकाण्डाच्या ऐवजी नवें अर्चाकल्प किंवा पूजाप्रकार निर्माण करावेच लागले. यज्ञमंडपापेक्षा अधिक सुंदर व कलात्मक मंदिरसंस्था त्यांनी उत्पन्न केली. वेदमंत्रांच्या ऐवजीं गद्यपद्यात्मक स्तोत्रें व प्रार्थना रचल्या. पुरोहितांच्या व ऋत्विजांच्या ठिकाणीं धर्मोपदेशक पुजारी कथाकार व गायक-वादकवर्ग तयार झाला. यज्ञसमारंभाच्या ऐवजी उत्सव तीर्थयात्रा इत्यादि कार्यक्रम आले. बाह्य कर्मकांड हें स्वरूप निराळ्या प्रकाराने स्वीकारावेंच लागलें. यज्ञनौका जशा अदृढ व संसारसागराच्या पलीकडे नेण्यास असमर्थ ठरल्या त्याचप्रमाणे मूर्तिपूजाहि तितकीच असमर्थ ठरली.

पुराणांतील इतिहासकथन—

इतिहासपुराणांनी विश्वेतिहासाची कल्पना निर्माण केली. विश्वांत व मानवी समाजांत कालतत्त्व भरलें आहे, याची प्रतीति इतिहासपुराणांनी दिली. कालतत्त्व हें ब्रह्मतत्त्वाचेंच एक स्वरूप आहे. उत्पत्ति स्थिति व लय या तीन अवस्था संपूर्णपणें समाविष्ट करणारें तत्त्व हें ब्रह्माचें लक्षण उपनिषदांत सांगितलें आहे. सर्व अस्तित्व कालमूलक आहे. या विचाराचें प्रत्यंतर म्हणजेच इतिहासपुराणें होत. महाभारताच्या पहिल्या अनुक्रमणिका पर्वांत कालतत्त्वाचें वर्णन केले आहे. तेथे धृतराष्ट्रास संजय सांगतो कीं—अस्तित्व व नास्तित्व, सुख व दुःख हें सर्व कालमूलक आहे; शुभ व अशुभ असे सर्व आविष्कार कालकृत आहेत; प्रजाचा ऱ्हास व विस्तार पुनः पुनः कालाने होत असतो; भूत भविष्य व वर्तमान हे कालनिर्मित आहेत हें जाणून आपली बुद्धि नष्ट होऊ देऊ नकोस. (भारत १।१।१८७–१९०).

विश्वेतिहासाचें वर्णन करणे हा पुराणांचा एक महत्त्वाचा उद्देश आहे. ब्रह्मवैवर्त पुराणांत (ब्रह्मांडपुराण १३२।१।१।३७) पुराणाची व्याख्या सांगितली

आहे-- ‘ सृष्टि प्रलय वंश मन्वंतरें व वंशचरित्रें हीं पुराणाचीं पांच लक्षणें होत. ’ ही व्याख्या सर्वमान्य आहे. याशिवाय इतरहि विषय पुराणांत विस्ताराने आले आहेत. प्रत्येक पुराणाचा निराळा विशिष्ट विषयही आहे.

पुराणग्रंथांत महापुराणें व उपपुराणें असे भेद पुराणकारांनी केले आहेत महापुराणांच्या यादींत बरांच एकवाक्यता आहे, तशी उपपुराणांच्या बाबतींत नाही. ब्राह्म, पाद्म, विष्णु, शिव किंवा वायु, भागवत (देवी भागवत किंवा वैष्णव भागवत), भविष्य, नारद, मार्कंडेय, अग्नि, ब्रह्मवैवर्त लिंग, वाराह, स्कंद, वामन, कुर्म, मात्स्य, गरुड, व ब्रह्मांड अशीं पुराणें अठरा. देवीभागवत व मत्स्य या पुराणांत वैष्णव भागवताऐवजीं देवीभागवत महापुराणांत गणलें आहे. गरुडपुराणांमध्ये वायु व शिव अशीं दोन पुराणें सांगून वामन गाळलें आहे. कूर्मांत एकोणवीस महापुराणें सांगितलीं आहेत. उपपुराणांच्या यादींत एकवाक्यता नाही. शिवविषयक पुराणें किती, विष्णु विषयक किती व इतर देवतांची किती, याचें वर्गीकरण एके ठिकाणीं केलें आहे. — १० शिवविषयक पुराणें, ४ विष्णुविषयक, २ ब्रह्मदेवविषयक, १ अग्निविषयक व १ सूर्यविषयक. पुराणांची श्लोकसंख्या एकंदर चार लक्ष सांगितली आहे.

सृष्टीच्या आरंभापासूनचा इतिहास देण्याचा पुराणांचा प्रयत्न असतो. स्वायंभुव मनूची उत्पत्ति सांगून त्याच्या वंशांतील पुरुषांचें कर्तृत्व व वंशावळ प्रारंभीं सांगितलेली असते. नंतर राजसंस्थेच्या उत्पत्तीचें वर्णन करण्याकरिता पृथुवैन्याचें चरित्र सांगितलेलें असतें. अनेक मन्वंतरांची माहिती सांगितल्यावर वैवस्वत मनूपासून भारतीय युद्धापर्यंतच्या वंशांचें व महापुरुषांचें वर्णन केलेलें असतें. देवासुरांचीं युद्धें, भूगोल, सप्तद्वीपें व सप्तसागर यांचें वर्णन यांत येतें. असा हा सामान्य विषय सर्व महापुराणात ग्रथित केलेला आहे याशिवाय देवतामाहात्म्य किंवा चरित्र, व्रतें, व्रतसंबंधी कथा, स्मार्त धर्मशास्त्र, तीर्थस्थानवर्णनें इत्यादि विषय प्रत्येक पुराणांत असतात.

पुराणांतील इतिहासांत अद्‌भुत वर्णनें अतिशयोक्ति व कल्पनाविलास ह्यांचा भाग मुख्य असल्यामुळे वास्तविक इतिहासाचा अंश पूर्णपणें झाकून गेलेला असतो. इतिहासाचा भाग कोणता व केवळ काल्पनिक अंश कोणता याचा विवेक करणें बहुशः अशक्य होतें. भूगोलवर्णन ज्याप्रमाणे काल्पनिक त्याचप्रमाणे ऐतिहासिक वर्णन काल्पनिक असतें. सत्याच्या अल्पांशावर कल्पनेचा प्रचंड डोलारा पुराणांतील भूगोलवर्णनांत उभारलेला दिसतो; तसेंच पौराणिक इतिहासाचें आहे. जंबुद्वीपांतील भारतवर्षाचें वर्णन हें त्यांतील सत्य होय. परंतु मेरुपर्वत, दधिसमुद्र इत्यादि अदभुत कल्पना होत. या अद्‌भुत कल्पनांचाहि वास्तविक अर्थ काढण्याचा प्रयत्न

कै. वि. का. राजवाडे यांच्या सारख्या मंडळींनी केला आहे. तो सर्वस्वी विफल ठरतो, असें मात्र म्हणता येत नाहीं.

ऋग्वेदांत देवासुरांचें एकत्व असल्याच्या काळांतील सूक्तें सापडतात. ब्राह्मण-ग्रंथांत व पुराणात देवासुरांचें भ्रातृत्व सांगितलें आहे. हा प्रजापतिसंस्थेचा काळ होय; कारण ब्राह्मणग्रथात असुरांस प्रजापतीचे ज्येष्ठ पुत्र म्हटलें असून देवास कनिष्ठ पुत्र म्हटलें आहे. हा देवासुरांच्या एकत्र निवासाचा काळ संपल्यानंतर यजुर्वेदाचा काळ सुरू होतो. देव व असुर याच्या फाटाफुटीनंतर निर्माण झालेली संस्कृति असीरियांत व इजिप्तमध्ये सापडते. देवासुरांचें युद्ध यजुर्वेदसंहितांमध्ये ब्राह्मणग्रंथांत व पुराणांत वर्णिलेलें असतें; आणि प्रथम असुरांचा विजय झालेला असतो. प्रल्हाद बलि इत्यादि असुराची विश्वभर पसरलेलीं साम्राज्यें देवाच्या साम्राज्याच्या पूर्वी निर्माण झालीं. एकदा अग्नीचा लोप झाला व अग्नि दडून राहिला. त्याचा देवांनी खूप शोध केला; आणि शेवटीं तो देवास सापडला, असें वर्णन ऋग्वेदांत एके ठिकाणीं आलें आहे. अग्निलोपाचा काळ म्हणजे देवाच्या पराभवाचा व असुरांच्या विजयाचा काळ होय. प्रजापतिसंस्थेच्या योग्य संघटनेने व यज्ञसंस्थेच्या स्थापनेने देवांना म्हणजे वैदिक ऋषींच्या पूर्वजांना असुरांच्या साम्राज्यांतून फुटून स्वतःचीं राज्यें स्थापन करता आलीं. ब्रह्मदेवाला शरण गेल्यावर विष्णूच्या सहकार्याने पुनः देवाना विजय प्राप्त झाला, असें पुराणांत म्हटलें आहे; त्यावरून अशा स्वराज्यस्थापनेचें अनुमान होतें.

पुराणांतील रुद्र शिवाच्या कथा एका विशिष्ट प्रकारच्या इतिहासाच्या सूचक आहेत. हा रुद्रगणाचा इतिहास आहे. रुद्रगण हे इंद्रापेक्षा प्राचीन आहेत. इंद्राचे सहकारी सेनागण मरुत् देव होत. त्यांचा रुद्र हा पिता आहे. रुद्र हा स्वतः गणपति आहे, व गणपति हा त्याचा पुत्रही आहे वेदाच्या अनुसाराने रुद्र ११ आहेत. पुराणाच्या मध्ये रुद्राचे शंभर अवतार सांगितले आहेत. त्यांत मतंग हा सुद्धा एक अवतार सांगितला आहे व कालीस मातंग कुमारी असें म्हटलें आहे. मतंग म्हणजे आजचे माग होत. रुद्राच्या गणात सर्व प्रकारच्या सामाजिक स्थितीमधल्या अतिप्राचीन काळच्या जमाती समाविष्ट झाल्या होत्या. रुद्र हा वैदिकाच्या रानटी स्थितींतला देव आहे. तो पशुपति आहे; म्हणजे वैदिकाच्या पशुपाल स्थितीतला वन्य अवस्थेंतला देव आहे. देवगणांची नामें व मनुष्यगणांचीं नामें एक असलेलीं उदाहरणें प्राचीनकाळच्या इतिहासांत सापडतात. उदाहरणार्थ—ऋग्वेदात शिव हें नाव दाशराज्ञ युद्धातील एका जमातीचें आहे. ब्रह्मा हे देवाचें नाम असून ब्राह्मणाचेंहि आहे. त्याचप्रमाणे रुद्रदेव मानणारे रुद्रगण हे स्वतःच्या सानिध्यांत आलेल्या अवैदिक गणांचाहि सहज समावेश करून घेत

असत. वैदिकांतील कांही गण या प्रवृत्तीच्या विरोधी होते. दक्ष प्रजापतीच्या गणाचा या बाबतींत रुद्रगणांशी विरोध होता. या विरोधाचें युद्धांत पर्यवसान झालें. पुराणांमध्ये सांगितलेल्या शिवकथेंत दक्षप्रजापति व शिव यांच्या झगड्याला फार महत्त्व आहे उमेचे दोन जन्म क्रमाने पुराणात सांगितले आहेत. प्रथम ती दक्षाची कन्या होती नंतर ती हिमवानाची कन्या झाली पहिल्या जन्मांत ती गौरी होती, दुसऱ्या जन्मांत ती काली झाली. गौरांग शंकराने प्रथम गौरीशी लग्न केलें. तिने दक्षयज्ञांत अपमान झाल्यामुळे आत्महत्या केल्या· नंतर हिमवानाच्या पोटीं दुसरा जन्म घेतला हीच पार्वती काली होय. शंकराच्या आयुष्यांतील हे दोन विवाह म्हणजे वैदिकांच्या दोन स्थित्यंतराचा इतिहास होय. काळया जमातींत रुद्रगण मिसळले याचा अर्थ कालीशी रुद्राने लग्न केलें. काळया जमातींमध्ये मातृप्रधान संस्था होती. कालीने रुद्रावर क्रोधाने नृत्य केल्याचें वर्णन सापडते, तें मातृप्रधान संस्थेचें प्रतीक आहे. आर्य व अनार्य या सर्वांना एकरूप करून घेणारा शिव असल्यामुळे शिवपूजक जमाति अत्यंत रानटी अवस्थेतहि सापडतात. आर्यांनी भेदाभेद न बाळगता सर्व जग एका धर्मसंस्थेखालीं आणण्याचा प्रयत्न शैवधर्माच्या रूपाने केला. त्याकरिता शिवाची कांही रूपें आर्येतरांकडून स्वीकारलीं गेलीं, अथवा आर्येतर शिवांत वैदिक रुद्राचें विसर्जन केलें.

वैदिक भारतीयांचा दक्षिण दिशेचा इतिहास अगस्त्य, परशुराम व राम यांच्या कथांच्या द्वारे पुराणांनी सूचित केला आहे. अगस्त्याचें समुद्रप्राशन म्हणजे सिंहलद्वीप, ब्रह्मदेश, मलाया, इंडोचायना, जावा, सुमात्रा, इत्यादि द्विपांमधील भारतीय संस्कृतीच्या प्रसाराचा प्रथम प्रयत्न होय. विंध्याच्या परिसरांतील व नर्मदेच्या दक्षिणेकडील वसाहतींचा इतिहासहि अगस्त्यास विंध्यपर्वत शरण आल्याची कथा दर्शित करते. गुजराथ कोंकण कारवार मलबार यावरील व मद्रासपर्यंतचा पूर्वकिनाऱ्यावरील वसाहतीचा प्रयत्न परशुरामावताराचें कार्य आहे. रामावतारामध्ये अयोध्येपासून माळव्यापर्यंत आणि माळव्यापासून गोदावरीपर्यंत अगस्त्याने निर्माण केलेल्या वसाहतींवर आलेल्या आक्रमणांच्या निवारणाचें कार्य झालें. त्याकरिता सिलोनपर्यंत शत्रूचा बदोबस्त करावा लागला. अनेक अवैदिक जमातींना किंवा अवैदिक राष्ट्रांना मित्र करावें लागलें. कृष्णावतार मथुरेपासून सौराष्ट्रापर्यंत झालेल्या वसाहतींचा वृत्तांत दर्शित करतो. अर्जुनाची व बलरामाची तीर्थयात्रा हिंदुस्थानच्या पूर्व व पश्चिम समुद्रावरील वसाहतीचा समुद्राच्या किनाऱ्यावरील मार्ग दाखविते.

भारतीयांनी अतिप्राचीनकाळीं केलेल्या भौगोलिक परिक्रमणाच्या व वसाहत-स्थापनेच्या इतिहासाचा सूचक कथासंग्रह पुराणांत पुष्कळच सापडतो. त्यांतील भौगोलिक स्थानांचीं, प्रदेशांचीं, राष्ट्रांचीं व लोकसमुदायांचीं नामें हल्लीं माहित असलेल्या नामांशी जुळवण्याचें काम फार कठिण आहे. सगराने हिंदुस्थानाबाहेरील पश्चिम व मध्य आशियांतील शक यवन पारद बर्बर पल्लव इत्यादि लोकसमुदायांना जिंकून त्यांना केशभूषणादि चिह्नें बदलावयास लावलीं असें पुराणांत म्हटलें आहे. चीनपासून ग्रीसपर्यंत पसरलेल्या अतिप्राचीन राष्ट्रांत ब्राह्मण व क्षत्रिय यांचें अस्तित्व होतें, तीं राष्ट्रें कालांतराने ब्राह्मणांचा संपर्क सुटल्यामुळे क्षत्रियत्वाचा लोप होऊन दस्यु किंवा वृषल बनलीं असें महाभारतांत मनुस्मृतींत व अन्यपुराणांत सांगितलें आहे. हा वृत्तांत काल्पनिक आहे कीं खरा आहे हें समजण्यास आज कांही साधन मिळत नाही. ययातीने असुरराज वृषपर्वा याच्या कन्येशी विवाह केला होता. हा असुरराज हिंदुस्थानांतील प्रदेशांत राज्य करीत होता कीं हिंदुस्थांनाबाहेरील प्रदेशांत राज्य करीत होता हेंहि समजण्यास कांही मार्ग नाही.

सामाजिक संक्रमणाचा इतिहास सुचविणाऱ्या शिवचरित्रासारख्या अनेक कथा पुराणांत सापडतात. पुराणें व उपपुराणें यांचा तुलनात्मक पाठभेदसंशोधनपूर्वक संपूर्ण संग्रह केल्याशिवाय कथांचें तारतम्यपूर्वक पौर्वापर्य, रूपांतर, संक्षेप-विस्तार, प्रक्षेप, भर इत्यादि गोष्टींचा अधिक विचार करता येणार नाही. पार्जिटरने भारतीय युद्धोत्तर वंशावळीचा (पुराणांतील सर्व पाठांचा एकत्रित संग्रह करून) अभ्यास केल्यामुळे पौराणिक संशोधनास प्रगतिपथावर आणलें. त्यावरून सर्व पुराणांच्या संशोधनरीतीचें स्वरूप काय असावें हें चांगल्या रीतीने समजून येतें. इतिहाससंशोधक कै. राजवाडे यांच्या सारखें अनुमानचातुर्य व कल्पनाकौशल अशा संशोधित प्रकाशनानंतर अधिक उपयुक्त होईल.

कै. राजवाडे यांनी पुराणांतून काढलेला इतिहास व भूगोल—

कै. राजवाडे यांनी काढलेल्या अनुमानांचा सारांश असा आहेः—भारताच्या भीष्मपर्वात (अध्याय ११) शाकद्वीपांत मग मशक मानस व मंदक हे चार वर्ण असल्याबद्दल उल्लेख आहे. मग हे शाकद्वीपीय ब्राह्मण, मशक क्षत्रिय, मानस वैश्य व मंदक शूद्र होत. प्राचीन असीरियन लोकांच्या इतिहासांत मंद यांचा उल्लेख वारंवार येतो. मंद म्हणजे सिथियन होत. सिथियन म्हणजे शकस्थानीय (Skythian) अथवा शक होत. मंद हे शाकद्वीपांतील शूद्र होते. हे मीडांहून (Medes) भिन्न होत. मंदांनी इ. स. पूर्व ७०० ते ५५० पर्यंत असुरदेशावर म्हणजे असीरियावर राज्य केलें. असुरांच्या लेखांतील मंद हेच इतिहासपुराणांतील

शकशूद्र मंदग होत. भीष्माच्या वेळचें शाकद्वीपांतील चातुर्वर्ण्य असुर इडन् याच्या वेळपर्यंत मोडून गेलें व मंद म्हणजे शाकवंशीय एक कुळ एवढीच प्रसिद्धि इ. स. पूर्व ७०० च्या सुमारास राहिली होती. श्रीकृष्णपुत्र सांब याने शाक द्वीपाहून सूर्य-प्रतिमास्थापनार्थ मग ब्राह्मण आणविले होते अशी भविष्यपुराणांत (ब्राह्मपर्व अ० १३९) कथा आहे. त्यांच्यांतील चातुर्वर्ण्य मोडल्यावर ते अभोज्य झाले म्हणून त्याम भोजक म्हणू लागले; अनुष्ठानविहीन हे भोज्य न राहता भोजक होतात. सायरस (Cyrus) हा कंबायसिस (Cambyses) चा मुलगा म्हणजे कांबोज होता. सायरस हा शब्द कुरुस् (Kurus) या शब्दाचा अपभ्रंश आहे. कंबोज हेहि वृषलत्व पावले, असें पुराणांत म्हटलें आहे. ते मूलतः कुरु-कुलांतील आहेत.

सायरस इलाम प्रांतांत राज्य करीत होता. इलाम हा प्रांत इलिपि या देशांत होता. हेंच इलावृत्त होय. असीरिया व बाबिलोनिया यांच्या पूर्वेस कॉस्पियन (काश्यपीय) समुद्रापर्यंत पसरलेला मुलूख इलिपि म्हणविला जात असे. इलावृत्त हें जंबुद्वीपांत आहे असें पुराणांत म्हटलें आहे. इलावृत्त शब्दांतील 'त्त' चा 'प्प' होऊन इलाइप्प–इलिप्पि अशा क्रमाने 'इलिपि' हा शब्द निघाला. मीढ (Medes) लोक इलावृत्तांत रहात होते. अजमीढ पुरुमीढ इत्यादि राजे मूळचे इलावृत्तवर्षांतून भारतवर्षांत आले असावेत.

इलिप्पि देशास सायरस याने जिंकल्यावर तो तीन वर्षांने म्हणजे इ. स पूर्व ५४६ मध्ये आपणास पर्शूंचा राजा म्हणवू लागला. पारसीक पर्शु व पल्हव हे एकच होत. ऋग्वेदांत (८।६।४६) पर्शु तिरिंदिर राजाचा उल्लेख आहे. त्यालाच पारशव्य असें शांखायनश्रौतसूत्रांत म्हटलें आहे. हे पर्शु लोक इलिप्पि देशांत मीढांच्या दक्षिणेस राहात असत. इ. स. पू. ४००० वर्षांपासून ते त्या देशांत राहात असत.

पार्थियन हे पारद होत. हे पारद गांधार देशाच्या शेजारी राहात.

बर्बर-बब्बल-बाबल अशीं बर्बर शब्दाची रूपान्तरें झालीं आहेत. त्रिपिटकांत बाबिलोनियाला बाबेरु म्हटलें आहे. एका जातक कथेचें बाबेरुजातक असें नांव आहे. बर्बर हे बाबिलोनियांतील लोक होत.

काश्मीरच्या उत्तरेस एका बिंदूपासून पर्वतांच्या सहा रांगा निघाल्या आहेत. हिमालय काराकोरम कुवेनलुन हियेनशान हिंदुकुश व सुलेमान हे ते होत. त्यांच्या मध्य बिंदूस पुराणकार मेरु पर्वत म्हणतात. हा पर्वत भूपद्माच्या कर्णिके-सारखा आहे. पुराणांतील हेमकूट म्ह० हिंदुकुश, निषध म्ह० सुलेमान, नील म्ह० काराकोरम, श्वेत म्ह० कुवेनलुन, व शृंगी म्ह० थिएनशान होत. हे सहा

पर्वत ज्या द्वीपांत आहेत तो जंबुद्वीप होय. 'जम्मु' हें नाम जम्बूचा अंवशेष आहे. पुराणांप्रमाणे जम्बुद्वीपांत भारतवर्ष किंपुरुषवर्ष हरिवर्ष रम्यकवर्ष हिरण्मयवर्ष उत्तरकुरुवर्ष इलावृत्तवर्ष भद्राश्व व गंधमादन असे नऊ विभाग आहेत. पैकीं पहिले तीन मेरूच्या दक्षिणेस व दुसरे तीन मेरूच्या उत्तरेस असून या साहींच्या मध्यभागीं पश्चिमेस इलावृत्तवर्ष आहे. पूर्वेस भद्राश्ववर्ष व मध्ये गंधमादन आहे. पैकीं मानस सरोवर ज्यांत आहे तें भद्राश्व. अफगाणिस्थान व इराण ज्या भागांत आहेत तें इलावृत्त व मेरूच्या उत्तरेकडील उत्तर कुरुवर्ष होय. गंधमादन प्रदेशांत प्राचीनकाळीं देव राहात असत.

तुर्कस्थान व ग्रीस मिळून प्लक्षद्वीप होय. ग्रीकांच्या अतिप्राचीन इतिहासांत पॅलॅसगी (Palasgie) म्हणून जें नांव येतें, तें प्लक्षाचें अपभ्रष्ट रूप होय. प्लक्ष क्षारोद समुद्राभोवतीं आहे. क्षारोद म्ह० सध्याचा भूमध्यसमुद्र होय. प्लक्षद्वीपांत आर्यक कुरव विविंश व भाविन् असे चार वर्ष आहेत.

सध्यांचा काळा समुद्र हा इक्षुसमुद्र असून तो व कास्पियन समुद्र यामधील प्रदेश शाल्मलि द्वीप होय. कास्पियन समुद्र म्हणजे सुरासमुद्र होय.

सुरासमुद्र म्हणजे कास्पियन समुद्र आणि अरल समुद्र म्हणजे घृतसमुद्र, यांच्यामधील प्रदेश कुशद्वीप होय. कुशद्वीप हिंदुकुशच्या उत्तरेस होतें. असीरियन व बाबिलोनियन लोक कुशद्वीपांतील लोकांस कोसीन् (kosseans) म्हणत असत. इ. स. पू. १७८३ च्या सुमारास इलामप्रांताच्या पर्वतांमधून कोसीन् आले व त्यांनी बाबिलोनियावर राज्य स्थापिलें. कनिष्क व कडफायसिस् हे कुश (कुशान) म्हणजे कोसीयन् होते.

घृतसमुद्राच्या पश्चिमेस क्रौंचद्वीप आहे. सध्यांची समरकंद व बुखारा हीं शहरें असलेला टापू म्हणजे हें द्वीप होय.

क्रौंच द्वीपाच्या पूर्वेस उत्तर समुद्राच्या व अलताई पर्वताच्या दिशेने शाकद्वीप होतें.

सध्याच्या चीनच्या उत्तरेकडील जो भाग तो पुष्करद्वीप होय. कुवेनलुन पर्वताने पुष्करद्वीपाचे दोन भाग केले आहेत.

कै राजवाडे यांनी प्रदेशवाचक व लोकवाचक नामसादृश्यांवरून हीं अनुमानें काढलीं आहेत. त्याच्या अनुमानामध्ये कांही थोडे दोषहि दिसतात. परंतु त्या बद्दल त्यांना दोष देता येत नाही. कारण या विषयी बरीचशीं अनुमानें कल्पना लढवूनच काढावयाचीं आहेत. बकासुर मयासुर यांच्याबरोबर राजवाडे यांनी जरासंध शिशुपाल व कंस यांनाहि असुरांत ओढलें आहे. वस्तुतः ते भारतीय क्षत्रिय होते. देव व मानव यांच्या संबंधी राजवाडे यांचें मत असें आहे कीं मेरूच्या आसपास राहणारे देव होते. व त्यांचे शेजारी त्यांचे अनुचर मानव

राहात असत. ते मानव भारतवर्षांत आल्यानंतर त्यांस आर्य हें नांव मिळालें. भारतवर्षांतील नऊ भागांपैकीं इंद्रद्वीप हा एक भाग सांगितला आहे. युरोपियन भाषेंतील भारतवर्षाचा वाचक इंदिया (India) हा शब्द इंद्रद्वीप याचाच अपभ्रंश आहे. भारतवर्षाचा पश्चिमोत्तरभाग इन्द्रद्वीप असून त्यांतच पुढे इंद्रप्रस्थ किंवा शक्रप्रस्थ नगर वसविण्यांत आलें.

कर्नल विल्फर्ड् व रामचन्द्र दीक्षितार यांचा पौराणिक भूगोल—

कर्नल विल्फर्ड् याने 'एशियाटिक रिसर्चेस्' (खंड ११) मध्ये पौराणिक भूगोलाची उपपत्ति सांगितली आहे. तिचा सारांश असा—पुराणांतील रम्यक किंवा रमणक वर्ष हें रोमक म्हणजे इटलीचें नांव आहे. क्रौंचद्वीप म्ह० बाल्टिक समुद्राजवळील प्रदेश. क्रौंचद्वीपांत ज्या प्रदेशांत स्कंदाने वस्ती केली तो प्रदेश स्कंदनाभि म्हणजेच स्कंदिनेव्हिया (स्वीडन, नॉर्वे इ०) होय. केतुमाल म्हणजे युरोप, अफ्रिकेचा उत्तर किनारा व आशियामायनर मिळून होणारा प्रदेश होय. पुष्करद्वीप म्ह० आइसलंड होय. पुष्करद्वीपांत सहा महिन्यांची रात्र व सहा महिन्यांचा दिवस असतो असें वर्णन आहे. हें याला लागू पडतें. कारण हा प्रदेश उत्तरध्रुवाजवळ आहे. श्वेतद्वीप म्ह० इंग्लंड. जर्मनी जवळच्या समुद्राला क्षीरसमुद्र नांव असावें. कारण युरोपांतील जुन्या भाषेंत त्यास खिरिया असें नांव आहे. क्रीट बेट व त्या भोंवतालचा भूमध्यसमुद्र यास घृतद्वीप व घृतसमुद्र म्हणत. सॅकसन् म्हणजे शकसूनु हे शाकद्वीपाकडून पश्चिमेकडे गेले व त्यांनी युरोपांत वस्ती केली. इक्षुसमुद्र म्ह० युक्साईन सी (Euxine sea) अथवा काळासमुद्र होय. हें मत श्री. राजवाडे यांच्या प्रमाणेच आहे. शाकद्वीपाच्या प्रदेशाबद्दलहि पाश्चात्य लेखकांचें मत श्री. राजवाडे यांच्या प्रमाणेच आहे.

रामचंद्र दीक्षितार यांनी मद्रास विश्वविद्यालयातर्फें वायुपुराणावर (इ. स. १९३३) निबंध प्रसिद्ध केला आहे. त्यांत त्यांनी अगस्त्य ऋषीने हिंदीमहासागरांतील सुमात्रा जावा आणि बली या द्वीपांत भारतीय संस्कृति नेली असें म्हटलें आहे. वायुपुराणांतील सहा अनुद्वीपांची नांवें व हल्लीं प्रसिद्ध असलेला हिंदी महासागरांतील मलाया सुमात्रा इंडोचायना या परिसरांतील प्रदेश यांचा संबंध दाखवून त्यांनी हें सिद्ध करण्याचा प्रयत्न केला आहे. एवढी गोष्ट खरी आहे कीं, त्या द्वीपांमध्ये अगस्त्याची पूजा अजून चालू आहे.

पुराणांत शिरलेली विकृति व त्याचे परिणाम—

पुराणचिकित्सकांचे पुराणांतून भौगोलिक व ऐतिहासिक तथ्य काढण्याचे असले प्रयत्न निर्विवाद प्रमाणांनी समर्थित करता येणे शक्य नाही. कारण पुराणांमध्ये

फिरवाफिरव व प्रक्षेप करण्याचें काम बेजबाबदार लोकांनी केलें आहे. पुराणांचें व्यवस्थित रक्षण न झाल्यामुळे त्यांतील महत्त्वाचे भाग लुप्त झाले आहेत. प्राचीन काळची मूळची कालगणनापद्धति बदलून त्या ठिकाणीं असंभवनीय मनुष्यजीवितास गैरलागू अशी कालगणनापद्धति घुसडून दिली आहे. साधा इतिहास व चरित्रें अद्‌भुत कथांनी व अवास्तव कल्पनांनी रंगवून वास्तविक स्वरूप नष्ट केलें. लोकांच्या ठिकाणीं भूतकाळाबद्दल अमर्याद आदर उत्पन्न करण्याचा हेतु, अशा अतिशयोक्तीच्या मुळाशीं होता. पुराणांचा मूळचा उद्देश भूतकाळांत घडलेल्या वृत्तांताचें निवेदन करणे हा होता. तो बदलून अद्‌भुत कथांच्या द्वारा व आश्चर्य निर्माण करणाऱ्या विश्ववर्णनाच्या द्वारा धार्मिक श्रद्धेचें दृढीकरण करणे असा नवा हेतु निर्माण झाला. त्यामुळे पुराणांचें स्वरूप ऐतिहासिक न राहता केवळ धर्मग्रंथात्मक झालें. मौर्य चंद्रगुप्ताच्या किंवा बुद्धाच्या पूर्वीं घडलेल्या भारतीय इतिहासाचा कसलाहि मागमूस त्यामुळे राहिला नाही. एखादें भरभराटीस आलेलें राष्ट्र भूकंपाने पृथ्वीच्या उदरात जावें किंवा समुद्रात बुडावें, तसें बुद्धपूर्व भारतीयांच्या सामाजिक इतिहासाचें घडले आहे. श्रुति व सूत्रें याशिवाय कोणताही बुद्धपूर्व भारतीयाचा वारसा ऐतिहासिक स्वरूपांत शिल्लक नाही. कालकल्पना हा इतिहासाचा प्राण आहे. त्यांतच असत्य शिरलें व सत्य पुसून गेलें. मूळची युगमन्वंतरपद्धति साधी व सरळ होती. वेदांत देखील मनुष्याचें आयुर्मान शंभर वर्षांचें सांगितलें आहे. परंतु दशरथाने साठ हजार वर्षे राज्य केलें; रामाने अकरा हजार वर्षें राज्य चालविलें; विश्वामित्राने दहा हजार वर्षे तप केलें; अशाप्रकारें मूळची कालगणना पद्धति पुराणाचें स्वरूप बदलणाऱ्यांनी विकृत करून टाकली. इजिप्त व असीरिया येथील प्राचीन राष्ट्रें संस्कृतीसह नष्ट झालीं, परंतु त्यांचें शिलालेख व इष्टकालेख भारतीयांच्या पेक्षा अधिक प्राचीन कालच्या घटनांचे ऐतिहासिक वृत्त सांगतात. भारतीयांचा इतिहास त्यांच्यापेक्षा अधिक प्राचीनकाळात शिरतो, ही गोष्ट खरी आहे. परंतु तसा निश्चय करण्यास आवश्यक असलेलीं कालनिर्णायक प्रमाणें सापडत नाहीत. कालानुसंधानाचा लोप हें भारतीयांच्या ऐतिहासिक जाणिवेतील महत्वाचें वैगुण्य आहे. हें स्मृतिभ्रंशाचें अवलक्षण आहे. सत्याची संवेदना राष्ट्रांच्या संस्कृतीचें शोभन भवितव्य घडवीत असतें. स्मृतिभ्रंश सत्याच्या संवेदनेला मांद्य आणतो.

पुराणांतील युगगणनेचा नवा अर्थ—

गेल्या शतकांत ऐतिहासिक दृष्टीने भारतीयांच्या भूतकालाचा अभ्यास सुरू झाला. त्याच्या योगाने भारतीयांच्या प्राचीन इतिहासाचीं विविध साधनें उपलब्ध होऊ लागलीं आहेत. पुराणांचाहि अभ्यास पाश्चात्य व भारतीय पंडितांनी

ऐतिहासिक दृष्टीने सुरू केला. त्याचें महत्त्वाचें फळ आता प्राप्त होऊ लागलें. युग-गणनेचा निश्चितपणे नवीन अर्थ सापडला, हें तें फळ होय. प्रो. रंगाचार्य, रुद्र-पट्टण शामशास्त्री त्र्यंबक गुरुनाथ काळे व डॉ. के. ल. दप्तरी यांनी पुराणांतील असंभाव्य युगकल्पनेच्या व कल्पांतरकल्पनेच्या मुळाशीं असलेली मानुष कालपद्धति व्यवस्थित शोधून काढली. डॉ. दप्तरी आणि बाकीचे तिघे संशोधक यांची विचार-सरणी सामान्यपणे एक आहे. प्रा. रंगाचार्य व रु शामशास्त्री याच्या संशोधनांचें संकलन करून कै. काळे यानी अधिक भर टाकली डॉ. दप्तरी यांनी वरील तिघांचा भावार्थ लक्षांत घेऊन त्यांत सुधारणा केली व भर टाकली. या सर्वांच्या म्हणण्याचें तात्पर्य असें आहे :--

अर्वाचीन पुराणसंस्कर्त्यांनी लघु मानववर्षेंच देवांचीं दीर्घ वर्षें बनविलीं. कलि-युग म्ह० ४३२०००; द्वापरयुग ८६४०००; त्रेतायुग १२९६०००; कृत-युग १७२८००० मिळून ४३२०००० महायुगाचीं वर्षें होतात. या गणनेप्रमाणे दाशरथी रामापर्यंत राहिलेला जामदग्न्य राम दोन कोटी मोळा लक्ष वर्षें जगला, असें अंकगणिताने सिद्ध होतें. महाभारतांत यापेक्षा लघुसंख्येचीं युगें सांगितलीं आहेत. कृत चार हजार वर्षें, त्रेता तीन हजार वर्षें, द्वापर दोन हजार वर्षें, व कलि एक हजार वर्षें. संध्या व संध्यांश मिळवले म्हणजे बारा हजार वर्षांचें महायुग होतें. त्याप्रमाणे जामदग्न्य राम पाच हजार वर्षें जगला असें सिद्ध होतें त्यामुळे जीवनाच्या कालमर्यादाच्या अनुसाराने महाभारत व पुराणे यांच्यांतील ऐतिहा-सिक घटनाचा क्रम ठरविता येत नाही. येथे प्रथम निर्दिष्ट केलेली दीर्घतर देव-युगगणना महाभारतात सापडत नाही. चंद्रगुप्ताच्या दरबारांतील वकील मेग्या-स्थिनीस यासहि ती माहित नव्हती वर सांगितलेली महाभारतांतील युगगणना सुद्धा भारतातील अनेक निर्देशाचा उलगडा करण्यास उपयोगी पडत नाहीत. म्हणून त्यापेक्षा लहान युगाच्या अस्तित्वाची प्रमाणे शोधली पाहिजेत. वनवासांत असताना पांडवानीं तीर्थें केलीं आहेत. तेव्हा लोमश ऋषि बरोबर होते. सर्व वनवास बारा वर्षाचा होता; हें तर उघडच आहे. एका तीर्थांत असतांना लोमश ऋषि युधिष्ठिरास म्हणतो--हा त्रेता व द्वापर यांचा संधि आहे (वनपर्व १२१। १९). दुसऱ्या एका तीर्थांत असतांना तसेंच सागतो (१२५।१४). पुढे याच वनवासांत भीमाची व हनुमानाची गांठ पडते. तेव्हां म्हटले आहे कीं 'एतत्कलियुगं नाम अचिराद्यत्प्रवर्तते' (१४९।३७). म्ह० वनवासाच्या बारावर्षांच्या अवधींत एकदां त्रेता व द्वापर यांचा संधि होता व एकदा द्वापर-कलींचा संधि होता. भारतीय युद्धानंतर श्रीकृष्ण निजधामास गेले, त्याच दिवशीं कलियुग प्रवृत्त झालें, असे म्हटलें आहे. ही गोष्ट भारतीय युद्धानंतर सव्वीस

वर्षांनी घडली. परंतु भारतीय युद्ध चालू असताच ' प्राप्तं कलियुगं विद्धि ' (शल्यपर्व ६०।२५) असें बलरामास श्रीकृष्ण म्हणत आहे. या उल्लेखांवरून पांडवांच्या वेळीं कलियुगाची तीन वेळा आवृत्ति झाली, असें सिद्ध होतें. हे सर्व कलि एकच असे कोणी म्हणेल; परंतु वनवासांत त्रेता व द्वापर यांचा संधि येतो. द्वापर कमींतकमीं दोन हजार वर्षांचें; मग वनवासांत द्वापर संपून कलि कसा प्राप्त झाला ? याकरिता लहान युगगणना घेतली पाहिजे. युग शब्द वर्ष या अर्थींहि क्वचित् येतो. सहस्रवर्षांच्या कलीच्या अंताचे वर्णन करीत असता वनपर्वांत म्हटलें आहे कीं ' युगसहस्रान्ते ' (१८८।६५) (म्ह० ' वर्षसहस्रान्ते ') सहस्र वर्षांच्या शेवटीं अनावृष्टि पुष्कळ वर्षें असते.

ऋग्वेदकालापासून दैव युग (ऋ. १०।७२।२) व मानुष युग (ऋ. ५। ५२।४) यांचा निर्देश आहे. मामतेय दीर्घतमा दहाव्या युगांत म्हातारा झाला, असें तेथे (१।१५८।६) म्हटलें आहे. हें मानुष युग असलें पाहिजे. वेदांग ज्योतिषाच्या पूर्वी चार वर्षांचें युग प्रचलित होतें. त्याप्रमाणे लवकरच चाळीसाव्या वर्षी दीर्घतमा म्हातारा दिसू लागला; असा याचा अर्थ होतो. सूर्यमान व चांद्र-मान यांची संगति करण्यासाठीं पाच वर्षांचें युग म्हणत. बौधायन गर्ग व वेदांग ज्योतिष यांनी पंचसंवत्सरमय युग सांगितलें आहे. वेदांगज्योतिषाचा काल इ. स. पू. ११८१ च्या सुमारास येतो. दक्षिणोत्तरायणांची स्थिति या तिघांनी सारखीच दिली आहे. पंचाब्दयुगाचा उल्लेख ब्रह्मसिद्धांतातहि (११।२) आला आहे. वेदांग ज्योतिषाच्या पूर्वी वैदिक वाङ्मयांत चार वर्षांचें युग मानत होते. त्यास चतुर्युग असें म्हणत (वायुपुराण ७०।४५). चार वर्षांस क्रमाने कृत त्रेता द्वापर व कलि या संज्ञा होत्या. डॉ. दप्तरींच्या मताने चार वर्षांच्य युगाच्या शेवटीं अश्वमेध करीत. त्या अश्वमेधांत एकवीस यूप असत पहिली तीन वर्षें प्रत्येकीं तीनशे साठ दिवसांचीं व शेवटचें वर्ष अधिक दीर्घ म्हणजे तीनशे एक्यायशी दिवसांचें मानावें लागत होतें; त्यामुळे प्रत्येक चौथें वर्ष एक वीस दिवसांनी मोठें होत असें. त्या एकवीस दिवसांचें प्रतीक अश्वमेधांतील एकवीस यूप होत. पं. रु. शामशास्त्री यांनी ' गवामयनं ' या पुस्तकांत चतुर्वर्षा त्मक युगपद्धति स्वीकारून गवामयनाची कल्पना स्पष्ट केली आहे. वेदांगकाळीं असें दिसून आलें कीं अठराशे चाळीस वर्षांत पंधरा दिवसांची चूक पडते. म्हणून चार वर्षांच्या युगाची पद्धति सोडून पांच वर्षांच्या युगाची पद्धति सुरू केली. व्यासांच्या वेळी चार वर्षांचीं युगें चालू होतीं, व प्रत्येक वर्षास कृत इत्यादि नावें होतीं. त्याचें कोष्टक असें --

४ वर्षें = १ युग किंवा चतुर्युग.

७२ युगें म्हणजे चतुर्युगें = १ मन्वंतर = २८८ वर्षें.

१४ मन्वंतरें = १ कल्प = ४०३२ वर्षे.

सध्या ज्यास कल्यारंभ समजतात तो खराखुरा कल्पारंभ होय. कालविषयक कल्पनांच्या प्रमादपरंपरेमुळे कल्पारंभाचा कल्यारंभ असा लेखनसादृश्यावरून भ्रम झाला

तांड्य ब्राह्मणाच्या कालीं अथवा यजुर्वेदकालीं एक सहस्र वर्षांचा महाकल्प मानत होतें महाकल्पाची दोनशे पन्नास युगें होत. सहस्र वर्षांच्या अखेरीस बारा वर्षांचें सत्र करीत असत. प्रत्येक सहस्र वर्षांच्या महाकल्पास सहस्रसंवत्सरसत्र (तांड्य ब्राह्मण २५।१८) या संज्ञेने संबोधीत असत. हें विश्वस्रष्ट्याचें सत्र होय. प्रत्येक सहस्र वर्षांनी पुनः नवीन कालगणना वेदकालीं करीत असत याचकरिता अग्नीला यजुर्वेदांत (वाजसनेयी संहिता १५।६५) सहस्राची प्रतिभा किंवा साहस्र असें म्हटलें आहे : ' सहस्रस्य प्रमाऽसि । सहस्रस्य प्रतिमाऽसि । सहस्रस्योन्माऽसि । साहस्रोऽसि । सहस्राय त्वा ।' ' अग्ने तू सहस्राचें प्रमाण आहेस. सहस्राचा प्रतिनिधि आहेस, सहस्र मोजणारा आहेस, सहस्राचा तू आहेस, सहस्राकरिता तुला स्थापित करतो. ' सहस्रसंवत्सरसत्र ययातीने (बृहद्देवता ६।२०; भारत आदिपर्व ७५।४६), इक्ष्वाकुकुलपुत्र निमि याने (विष्णुराण ४।४।५) व (भागवत १।१।४) नैमिषारण्यांत शौनकादिकांनी केलें असें म्हटलें आहे सहस्रसंवत्सराचा कल्प सुरू करण्याचा, मोजण्याचा किंवा अमलांत आणण्याचा विधि म्हणजे हें सत्र होय.

सध्यां पुराणांत प्रसिद्ध असलेली युगें मन्वन्तरें आणि कल्प यांची गणनापद्धति हीं सर्व दैवयुगपद्धति आहे. तिचा आणि प्राचीनतर मानुष युगपद्धतीचा एकत्र घोटाळा झाल्यामुळे पौराणिक इतिहासाची कालव्यवस्था नीट समजेनाशी झाली. विष्णुपुराण, भागवत इत्यादि आधुनिक पुराणांनी मानुष युगगणना टाकून दिली. महाभारत वायु मत्स्य इत्यादि प्राचीन पुराणें तपासलीं तर त्यांत मानुष गणनेचा भाग पुष्कळ सापडतो. त्यांतील प्रक्षेप व भर काढून टाकल्यास ऐतिहासिक कालक्रम अधिक चांगल्या रीतीने लावता येतो.

श्री. काळे व डॉ. दप्तरी यांनी आपल्या पुस्तकांत मौर्यपूर्व कालाचा छडा लावून पुराणांतील स्वायंभुव मनूपासून मौर्यकालापर्यंतचा इतिहास समंजसपणे कालगणनेच्या दृष्टीने आणि इतर घडामोडींच्या दृष्टीने रचून दाखविला आहे. त्या बाबतींत सुधारणा व संशोधन करून अधिक प्रगति करता येईल. पौराणिक अतिशयोक्तीला बाजूला सारल्याशिवाय ही गोष्ट करता येणार नाही.

भारत भागवत रामायण व इतर पुराणें यांची ललित कलेस प्रेरणा—

भारतीय कलेतिहासांत महाभारत पुराणें आणि रामायण यांना आद्य स्थान आहे. भारतवर्षाला त्याच्या धर्मसंस्थेला व धर्मभावनेला कलात्मक रूप याच

वाङ्मयानें दिलें. बौद्धधर्माचा सर्व भारतवर्षावर एका काळीं जो प्रभाव पडला होता तो या ग्रंथांच्या सामर्थ्यानें निरस्त झाला. सांसारिक मनुष्याला प्रपंचातच पारमार्थिक भावनांची समृद्धि या वाङ्मयानें अर्पण केली. भारतवर्षांतील नद्यांचा पर्वतांचा वनांचा आणि विविध लोकवस्तींचा आसेतुहिमाचल महिमा वा पावित्र्य या वाङ्मयानें वाढविलें. भारतांतील स्थापत्य मूर्तिकला नृत्य वाद्य नाट्य व काव्य ह्यांच्या प्रगतीला आवश्यक अशी कथांची कर्मकांडाची माहात्म्य-वर्णनांची स्तोत्रांची व विधिनिषेधांची सामग्री या ग्रंथांनी धर्मग्रंथ या नात्यानें पुरविली. भागवत पुराणानें कृष्णाचा भक्तिपंथ परिपुष्ट केला, आणि ललित साहित्याला आवश्यक अशी काव्यमय कल्पनांची संपदा दिली. महाभारतानें भागवताप्रमाणेच कार्य केलें; आणि त्याहिपेक्षा विशेष असा कीं भगवद्गीतेसारखें शाश्वत धार्मिक तत्त्वज्ञान भारतवर्षास दिलें.

महाभारताच्या व भागवताच्या जोडीचें महाकाव्य रामायण होय. भारत व भागवत ह्यापेक्षा रामायण अधिक सुसंगत एकजिनसी व सुटसुटीत आहे. अश्वघोष कालिदास भारवि भर्तृहरि माघ इत्यादिकांच्या काव्यांचा प्रथम आदर्श किंवा पूर्वगामी नमुना रामायण होय. सात कांडें व चोवीस हजार श्लोक असें त्याचें सध्याचें स्वरूप आहे. दुसऱ्या कांडापासून तो सहाव्या कांडापर्यंतचीं पांच कांडें हेंच वाल्मिकीचें मूळ रामायण होय; असें संशोधकांचें म्हणणे आहे. त्यांतहि कांही प्रक्षेप आहेत, ते सोडल्यास हें एका हातीं निर्माण झालेलें काम आहे. यांतील कथानक ऐतिहासिक परंपरा व अद्‌भुत कथात्मक कल्पना यांच्या मिश्रणानें बनलें आहे. यांतील मुख्य वर्ण्य व्यक्तींचा संबंध वैदिक वाङ्मयांत सापडतो. पहिल्या आणि सातव्या कांडांत रामाला विष्णूच्या अवताराच्या पदवीस पोंचविलें आहे; त्यामुळें राम हा हिंदूंचा देव बनला. यांतून अनेक संस्कृत नाटकें व काव्यें प्रादुर्भूत झालीं. अनेक देशी प्रांतीय भाषांमध्ये त्यांचे संक्षिप्त व विस्तृत अनुवादहि झाले आहेत. संस्कृतमध्ये सुद्धा अध्यात्मरामायणासारखीं अनेक पुराणें यावरून तयार झालीं. देशी भाषेंत रामायणाचा उत्कृष्ट अवतार म्हणजे तुलसीदासाचें (इ. स. १५३२-१६२३) रामायण होय. तो दहा कोटी हिंदीभाषी लोकांचा वेद बनला आहे.

रामायणानंतरचें आज उपलब्ध होणारें सर्वांत जुनें काव्य अश्वघोषाचें बुद्धचरित होय. रामायण इ. स. पू. दोनशेच्या अलीकडे झालें, असें कोणीहि म्हणू शकत नाही; म्हणून रामायण हा ग्रंथ आदिकाव्य होय, असें ऐतिहासिक दृष्टीने म्हणता येतें. अश्वघोषाचें बुद्धचरित इ. स. च्या दुसऱ्या शतकाच्या शेवटीं झालें. त्यानंतर कालिदासाचा क्रमांक लागतो. ग्रीकांचें ज्योतिष कालिदासास माहित

होतें, अशी त्याच्या ग्रंथावरून प्रमाणें मिळत असल्यामुळे त्याचा काळ इ. स. ३०० च्या पूर्वीं जात नाही. त्याचीं रघुवंश व कुमारसंभव हीं दोन काव्यें रामायण व पुराणें यांचा परिणाम आहे. परंतु रघुवंश व कुमारसंभव हीं त्यांची छाया मात्र खास नव्हे. कालिदासाचें वैशिष्ट्य व नावीन्य या काव्यांत आहे. देवसेनानीचा जन्म शिव–पार्वतीपासून झालेला कुमारसंभवांत वर्णिला आहे. कुमार या निवडक संज्ञेने नव तारुण्याची मूर्ति असलेला देवसेनानी अशी कल्पना मनांत बिंबते. शिवाचा असीम संयम दाखविण्याकरिता मदनदहनाची कथा त्यांत गोवली आहे. आणि पार्वतीची अत्यंत अनुरक्ति दाखविण्याकरिता ती दुसरा जन्म घेऊन पुनः त्याच वराला वरते; असें दाखविलें आहे. या काव्यांतील वर्णनपद्धति पार्वतीसारखीच सुंदर आहे. कालिदासाच्या विषयप्रतिपादनांतील मौलिकता आणि शैलींतील व विचारांतील शोभा त्याच्या नंतरच्या संस्कृत कवितेंत कोठेंहि सापडत नाही. कालिदासानंतर भारवीचें (इ. स. ५७५) स्थान येतें. ‘ किरातार्जुनीय ’ हें त्याचे एकच काव्य प्रसिद्ध आहे. या काव्याची भाषा अधिक क्लिष्ट परंतु ओजस्वी व गंभीर आहे. अर्जुन भीमसेन धर्मराज व द्रौपदी ह्यांचे व्यक्तित्व ठसठशितपणे डोळ्यापुढे ठेवण्याचें कवीचें कौशल प्रशंसनीय आहे. देवाचें आणि भक्ताचें युद्ध ही कल्पना विरोधपूर्ण असल्यामुळे अतिशय आकर्षक झाली आहे. अस्त्रप्राप्त्यर्थ अर्जुनाने तपश्चर्या केली, व ती सफल झाली. शूराने केलेल्या बलसाधनेवर हें काव्य रचलें आहे. विश्वसंहारक देव भक्ताची कसोटी त्याच्याशीं लढून घेतो या कल्पनेत फार मोठी उदात्तता व विशालता आहे. शब्दावरच्या कसरतीला सुरुवात केल्यामुळे संस्कृतकाव्याचा अधःपात झाला. या अधःपातास खराखुरा प्रारंभ पंधराव्या सर्गात झालेला दिसतो. पंधराव्या सर्गातील एका श्लोकांत नकाराशिवाय दुसरें अक्षर नाही, आणि शेवटीं अपवाद म्हणून ‘त्’ व्यंजन आलें आहे. कृत्रिम काव्यांना यापुढे ऊत आला. वस्तुविषयक कल्पना व मानसिक भावना यांना दुय्यम स्थान प्राप्त झालें व भाषाचातुर्याला आणि शाब्दिक कोटिक्रमाला या काळांत महत्त्व आलें. पंडितीय हृदयंगमता हा गुण मात्र विशेषप्रमाणांत या नंतरच्या काव्यप्रकारांत आढळतो. भट्टिकाव्य शिशुपालवध नलोदय राघवपांडवीय इत्यादि काव्यें संस्कृत भाषेंत प्रवीण असलेल्या सूक्ष्मबुद्धीच्या पंडितास मान डोलवावयास लावतात. त्या सर्वांच्या मध्ये श्रीहर्ष या महान् दार्शनिक कवीने ‘ नैषधचरित ’ नामक नलदमयन्ती आख्यानावरील महाकाव्य लिहून पांडित्यपूर्ण काव्यवाङ्मयाचें शिखर गाठलें आहे. भाषा प्रौढ कसलेली व वैचित्र्यपूर्ण आहे. शेकडो श्लोकांचे अनेक अर्थ होतात; कित्येक श्लोकांचे पांच अर्थ होतात. या सर्व पांडित्यपूर्ण काव्यांचें साहित्यिक वैशिष्ट्य असें आहे कीं, त्यांतील विचारांची

प्रगल्भता मनाची उंची वाढविते. त्यांत मधून मधून भावगीतांचेहि अंश सापडतात. राघवपाडवीयांत श्लेषालंकाराला फार भर आला आहे. त्यामुळे रामायण आणि महाभारत या दोन्ही ग्रंथांतील कथांचे अर्थ एकाच श्लोकांतून निघतात.

ऋग्वेदांत ज्याप्रमाणें मंडूकसूक्त किंवा अक्षसूक्त या सारखीं छोटी काव्यें आहेत, त्याचप्रमाणे या मध्ययुगीन काव्यकालांत छोटीं भावकाव्यें निर्माण झाली मेघदूत ऋतुसंहार चौरपंचाशिका घटखर्पर अमरुशतक अशा प्रकारचीं पुष्कळ काव्यें या काळांत झालीं त्यांत मेघदूत आणि भर्तृहरीचें शतकत्रय यांचें स्थान अढळ आहे. भावकाव्य आणि नाटक यांना जोडणारा एक दुवा किंवा या दोन्ही प्रकारांची छाया असलेलें गीतगोविंदासारखें काव्य हा एक विशिष्ट प्रकार आहे. प्राकृत काव्यांचा तो प्रभाव आहे, असें कित्येकांचें म्हणणें आहे. पदलालित्य, गेयतेचें वैचित्र्य व सुस्वरता ह्यांच्या योगाने गीतगोविंदांत भक्तिपूर्ण शृंगार हा रस पूर्णतेला पोचला आहे. संस्कृत काव्यांतील वृत्तांचीं बंधनें तोडलेलें, गद्यालाच गेयता आणणारें असे हें पद्य आहे.

मध्ययुगीन प्राकृतजन्य देशी भाषा वर सांगितलेल्या पौराणिक परंपरेवर आधारलेल्या काव्यांनी सामर्थ्यसंपन्न झाल्या संस्कृतकवींच्या क्लिष्ट शुष्क पांडित्यपूर्ण व अवजड भाषेचा व शैलीचा दोष देशी भाषांनी टाळला. याचें कारण त्यांनी भारत रामायण व पुराणें यांचेच मुख्यतः अनुकरण केलें. देशी प्रांतीय भाषा महाराष्ट्री शौरसेनी मागधी पाली इत्यादि प्राकृत भाषातून व द्राविड भाषांतून जन्मल्या. प्राकृत भाषांतील साहित्य पुराणांच्या रूपाने प्रथम अस्तित्वांत होतें. सूत मागध वैदेह शैलूष इत्यादि शूद्रांनी तें निर्माण केलें होतें. तें संस्कृतांत रूपांतरित झालें व कांही नष्ट झाले. जैन व बौद्धांच्या संप्रदायांनी मात्र त्यांचें प्राकृत धार्मिक वाङ्मय जतन करून ठेवलें. गौडवहोसारखें लौकिक वाङ्मयहि अत्यंत अल्प प्रमाणांत अपवादादाखल शिल्लक राहिलें. ब्राह्मणांनी शूद्ररचित पुराणांना स्वरचित पुराणांत विषयसाम्यामुळे सहज पचवून घेतलें. प्राकृतांतील काव्यें व नाटकें या स्वरूपाचें लौकिक वाङ्मय कविपंडितांच्या संस्कृत कृतींनी निस्तेज होऊन लुप्त झालें. शूद्रांचें वाङ्मय सांसारिक जीवनाच्या विधायक व प्रवृत्तिमार्गी भावनांना व मूल्यांना अत्यंत प्राधान्य देणारें होतें. कारण शूद्रांचे व्यवसाय अर्थोत्पादनप्रधान होते. अर्थोत्पादक जमातींशीं एकरूप नसलेल्या किंवा राजकीय सत्तेने व धार्मिक सत्तेने प्रबळ बनून अर्थोत्पादक वर्गापासून उच्चत्वाच्या अहंगंडाने विभक्त झालेल्या क्षात्र वर्गाने, ब्राह्मण वर्गाने व जैनधर्मीय व बौद्धधर्मीय भिक्षुवर्गाने शूद्र जमातींच्या प्रवृत्तिपर विचारांना पोषक असलेल्या वाङ्मयास मागें टाकलें व शूद्र जमातींची

समाजसंस्थेतील प्रतिष्ठा वाढू दिली नाही. म्हणून गुप्तकालापूर्वीचें व भारतीय युद्धानंतरचें महत्त्वाचें साहित्य सापडत नाही.

भारतीय नाट्याचा उगम व विकास—

भारतीय नाट्यकलेचा उगम व विकास कसा झाला, हें एक मोठें गूढ आहे. इ. सनाच्या दुसऱ्या शतकाच्या पूर्वीचें एकहि नाटक आज उपलब्ध नाहीं. भासाचीं नाटकें मलबारमध्यें सापडली आहेत असें म्हणतात. त्यांचा काळ इ. स. पूर्वीचा असावा, असें काहींचें अनुमान आहे परंतु अश्वघोष व कालिदास या दोघांच्या मधल्या काळांत हीं नाटकें बसतात, असें त्यांतील प्राकृत भाषेच्या स्वरूपावरून निश्चित करता येतें. अश्वघोषाचें ' सारिपुत्रप्रकरण ' नामक नाटक मध्य एशियात तुर्फान येथे सापडलें आहे. त्याचा काळ इ. स. च्या दुसऱ्या शतकाच्या प्रारंभींचा ठरतो. इ. स. च्या तिसऱ्या शतकांत चिनी भाषेंत भाषातरित झालेल्या अवदानशतकांत एका बौद्धनाटकाचा प्रयोग सोभावतीच्या राजापुढे दाक्षिणात्य नटांनी करून दाखविला, असें म्हटलें आहे. यावरून असें दिसतें कीं इ. स. च्या दुसऱ्या शतकांत संस्कृत नाटक ही एक स्थिर झालेली संस्था होती.

नाटकांची संस्था यापूर्वी फार प्राचीन काळीं निर्माण झाली असली पाहिजे. ऋग्वेदांत या संस्थेचें मूळ सापडतें. संवादसूक्तें म्हणजे त्यावेळची साधी नाटकेंच होत. इंद्र अग्नि यम बृहस्पति अदिति विश्वकर्मन् हिरण्यगर्भ परमेष्ठी त्वष्टा विष्णु इत्यादि देवता सूक्तकार आहेत; तीं सूक्तें देखील संवादसूक्तांचाच भाग असलीं पाहिजेत. इंद्र अग्नि यम त्वष्टा बृहस्पति इत्यादिकांचीं रूपें घेऊन यज्ञांत किंवा अन्यप्रसंगीं हीं सूक्तें गाऊन दाखविलीं जात असावींत. कांही सूक्तांचे देवता व ऋषि असे दोन द्रष्टे सांगितले आहेत. उदाहरणार्थ चौथ्या मंडलांतील कांही सूक्तें इंद्र व वामदेव या दोघाचीं आहेत. वामदेव हा त्यांचा निर्माता असून इंद्राच्या तोंडीं इंद्राला शोभेशी कल्पना त्यांत व्यक्त केली आहे, असें अनुमान सहज करता येतें. सोमपानाने चढलेल्या मदांत इंद्र आपल्या महिम्याचें वर्णन करीत आहे, असें दर्शविणारें एक सूक्त आहे. तें नाटकांतील पद्यमय अभिनयपूर्ण भाषेचा एक नमुना या दृष्टीने फार शोभून दिसेल. ऐतरेय ब्राह्मणांतील (अध्याय ३३) शुनःशेपाख्यान नाटकाचें पूर्वरूप या दृष्टीने चांगले रंगू शकेल. हरिश्चंद्र राजा, नारद, वरुण, हरिश्चंद्रपुत्र रोहित, मनुष्यरूपधारी इंद्र, पुत्रविक्रयी बाप अजीगर्त, बळी द्यावयास काढलेला त्याचा मुलगा शुनःशेप, त्याच्यापुढे प्रकट होणाऱ्या भिन्न भिन्न देवता इत्यादि पात्रें व त्यांच्या तोंडचीं वाक्यें रंगभूमीवर चांगला रंग भरतील. त्यांत वैविध्यपूर्ण हालचाली भरलेल्या आहेत. वैविध्यपूर्ण हालचाली (actions) हा ग्रीक नाटकांचा विशेष गुण समजतात. भारतीय नाट्यात

त्याची उणीव आहे, असें टीकाकार सांगतात. ही उणीव शुनःशेपाख्यानांत मुळींच दिसत नाही. करुणा व रोमांचकारिता हे धर्म या आख्यानांत भरलेले आहेत. परंतु भारतीयांचीं विद्यमान नाटकें आणि वैदिक भाग यांच्यामध्ये कालाचें फार मोठें आखात आहे. या दोन टोकांचा संबंध जुळवणारा असा कसलाहि पुरावा सापडत नाही.

कांही भाषाविषयक व इतर प्रमाणांवरून हा सांधा जुळविता येतो. नट आणि नाटक हे दोन शब्द वस्तुतः प्राकृत आहेत. नृत् या संस्कृत धातूंतून नट हा प्राकृत धातु निघाला आहे. नर्तनांत करावयाचे हावभाव किंवा अभिनय हे नाटकांचे मूळ आहे. इ. स पूर्व चौथ्या शतकांतील पाणिनीने नट व नटसूत्र यांचा उल्लेख केला आहे. यावरून त्याच्या वेळीं नटांना मार्गदर्शक नाट्यतंत्र सांगणारा सूत्रग्रंथहि अस्तित्वांत होता असें अनुमान निघतें. साधारणपणे इ. स. पूर्व दुसऱ्या शतकांत झालेल्या भरताच्या नाट्यशास्त्रांत या नटसूत्रांतील प्रतिपादनाचा उपयोग केला असावा. गायन वाद्य नृत्य व पद्य ह्यांचा संगम भरताच्या पूर्वी नाटकांत झाला होता, आणि प्राकृत उपभाषाहि पात्रांच्या तोंडीं त्याच्या वेळीं घालत असत. पुढील सर्व नाटकें भरताच्या निबंधाच्या अनुसाराने लिहिलीं आहेत.

कांही पंडित भारतीय नाट्याचा उगम ग्रीकनाट्यापासून झाला असें सांगतात. ॲलेक्झँडरच्या स्वारीबरोबर अनेक ग्रीक कलाकार आले होते; आणि त्यानंतर हिंदुस्थानच्या सीमेवर अनेक ग्रीक राज्यें होती त्याचें अनुकरण भारतीयानी केलें असावें. ग्रीक नाटकांची छाप भारतीय नाट्यावर पडली आहे, याचें एकच उदाहरण देता येतें. तें म्हणजे मृच्छकटिक होय. पडद्याचा वाचक संस्कृत शब्द यवनिका हा आहे त्यावरूनहि ग्रीकमूलकतेच्या अनुमानास पाठिंबा मिळाला. परंतु भारतीय नाट्यांची सामान्य शैली किंवा पद्धति ग्रीक नाट्याहून अगदीं वेगळी आहे. त्यामुळे ग्रीक नाट्याशीं भारतीय नाट्याचा कार्यकारणभाव जुळविणे पटू शकत नाही. ग्रीक नाट्याचें अनुकरण जर भारतीय नाट्याने केलें असतें तर ग्रीक नाट्यांतील अत्यंत महत्त्वाचे गुणहि त्याच्यांत आले असते. भारतीय नाटकांतील पात्रस्वभावरेखा उत्कट व्यक्तिवैशिष्ट्याने भरलेली नसते त्यांतील पात्रें म्हणजे मनुष्यस्वभावाचे सामान्य नमुने (types) असतात. हाडामासाचीं जिवंत माणसें त्यांत क्वचित् सापडतात. कथापरिपोष शापासारख्या बाह्य निमित्तावर अवलंबून असतो. कथानकाची वाढ सुसंगत रीतीने होत नाही. निरनिराळे प्रवेश म्हणजे प्रासंगिक रीतीने जुळवलेलीं दृश्यें असतात ग्रीक अभिनय व हिंदी अभिनय यांच्यांत साम्य कमी आहे.

वैदिक यज्ञसंस्थेंत लौकिक घटनांचें कांहीं ठिकाणीं अनुकरण अभिनयपूर्वक करावयाचें असतें, किंवा कांही सामाजिक घटना लाक्षणिक रूपाने अभिनयपूर्वक सुचवावयाच्या असतात. यज्ञांत इतरही अभिनयाला पुष्कळ स्थान आहे. अनेक ऋत्विजांना विविध प्रकारचीं कार्यें वाटून दिलेलीं असतात. गद्य पद्य व गाणे यांचा त्यांत उपयोग केलेला असतो. या सर्व यज्ञसंस्थेंतील क्रियांचा नाट्यसंस्थेच्या उगमाशी संबंध अप्रत्यक्षपणे पोचतो. यज्ञात शूद्रांपासून ब्राह्मण सोम विकत घेतो. व नंतर त्याला काठीने हकलून देतो. हें नाट्यात्मक अनुकरण लोकव्यवहारावरून घेतलें आहे. महाव्रत यज्ञामध्ये नृत्य वाद्य व पद्य यांना महत्त्वाचें स्थान होतें. त्यांत नृत्याकरिता नटींना व नटांनाहि बोलवत असत. ते शूद्र असत. इतर धार्मिक प्रसंगींहि गायन वाद्य व नृत्य यांचा उपयोग करण्यास धर्मशास्त्रात सांगितला आहे. हें धर्मशास्त्र पौराणिक आहे. नाटकामध्ये यात्राप्रसंगाचा निर्देश असतो; त्यावरूनही असें अनुमान निघतें कीं देवतोत्सवप्रसंगीं करावयाच्या नृत्यांतून व संगीतांतून नाट्याचा विकास झाला. (१) सूत्रधार व नटी यांचा प्रारंभीचा संवाद (२) भिन्न भाषांचें मिश्रण (३) गद्यपद्यांचा संगम (४) रंगभूमीचा साधेपणा आणि (५) विदूषकाचें अस्तित्व या गोष्टी ग्रीकनाटकांच्या पूर्वीची अवस्था सूचित करितात. यज्ञांत किंवा धार्मिक उत्सवप्रसंगीं पौराणिक कथा अभिनयपूर्वक गाऊन दाखवत असत; त्यांतून क्रमाने नाटकांचा हळू हळू विकास झाला; या अनुमानासच भरपूर प्रमाणें सापडतात.

संस्कृत नाटकांचें कालाघातांत टिकलेले जवळ जवळ बारा नमुने इ. स. च्या दोनशे पासून आठव्या शतकापर्यंतच्या काळातले आहेत. यांत सर्वश्रेष्ठ नाटककार कालिदास होय; कालिदासाचा काळ चौथ्या शतकाच्या पूर्वी जात नाहीं. त्याच्या पूर्वी भास हा मोठा नाटककार होऊन गेला. याचा सादर उल्लेख कालिदास, बाण ('हर्षचरित ' इ. स. ६२०), राजशेखर (इ. स. १०००), वाक्पतिराज (' गौडवहो ' इ. स. ७५०), अभिनवगुप्त (' ध्वन्यालोक ' इ. स. १०००) यांनी केला आहे. राजशेखर म्हणतो कीं भासाचें स्वप्नवासवदत्ता गुणपरीक्षेकरता अग्नींत टाकलें, परंतु तें न जळता शाबूत राहिलें. म्हणूनच गौडवहो मध्ये ज्वलनमित्र असें उपपद बहुतेक याचकरिता भासास लावलें असावें. कदाचित् ज्वलनमित्र या शब्दावरून राजशेखरने प्रशंसात्मक कोटी केली असावी, असेंहि संभवतें.

भासाचीं म्हणून मानलेलीं तेरा नाटकें इ. स. १९१२ सालीं त्रिवेंद्रम् येथे प्रसिद्ध झालीं आहेत. तत्पूर्वी भासाचें केवळ नांव शिल्लक होतें. स्वप्नवासवदत्ता या ऐवजीं स्वप्ननाटक या संज्ञेचें नाटक त्यांत आहे. या नाटकास एका पोथींत स्वप्न-

वासवदत्त असें म्हटलें आहे. अभिनवगुप्ताने या नाटकांतला म्हणून दिलेला श्लोक यांत सापडत नाही. संस्कृत नाटकांच्या प्रारंभीं नाटककाराचें नांव निर्दिष्ट केलेलें असतें; तसें यात केललें नाही. या सर्व नाटकांची शैली व भाषा समान आहे. भासाचें म्हणून ठिकठिकाणीं उद्धृत केलेले चौदा श्लोक या नाटकसंग्रहांत मुळींच सापडत नाहीत. भासाच्या म्हणून प्रसिद्ध केलेल्या या नाटकांतील वाक्यें अन्यत्र कोठेंहि उदाहरणादाखल घेतलेली सापडत नाहीत. या नाटकांतील प्राकृताच्या स्वरूपावरून तीं अश्वघोष व कालिदास या दोघांच्या काळामधलीं असावीं, असें अनुमान निघू शकतें.

महाकाव्यें व भावकाव्यें लिहिणाऱ्यांत कालिदास गुणदृष्टया पहिला ठरतो. नाटककार या दृष्टीनेहि त्याचें स्थान उच्चतम आहे. शाकुंतल विक्रमोर्वशीय व मालविकाग्निमित्र या त्याच्या तीन नाटकांपैकीं पहिलीं दोन प्रेमसाहसकथा या दृष्टीने उत्कृष्ट आहेत. अतिप्राचीन काळच्या सुप्रसिद्ध राजांच्या प्रेमविक्रमाचें सुंदर चित्र यांत रंगविलें आहे. शौर्य व दिव्यत्व यांचा यांत संगम झाला आहे. दैनंदिन जीवनांतील वस्तुस्थितीपासून या नाट्यकथा अत्यंत दूर गेल्या आहेत. कवीच्या काळीं राजमहालांतील अंतःपुरांत चाललेला प्रेमविषयक उपद्व्याप मालविकाग्निमित्र नाटकाचा विषय आहे. रंगभूमीवर आवश्यक असलेल्या हालचाली शाकुंतलांत कमी आहेत. म्हणून रंगभूमीवर दाखविण्याच्या दृष्टीने तें परिणामकारक नाही. परंतु त्यांतील समृद्ध कल्पनाविलास, नाजूक भावनांचा आविष्कार आणि निसर्ग व नैसर्गिक प्रवृत्ति यांच्याबद्दल सहानुभूति, या गुणांच्यामुळे तें नाटक जगांतील नाटककारांस वंद्य झालें आहे. भारतीय वाङ्मयांत साधारणपणे दुर्लभ असलेला प्रमाणबद्धतेचा आणि संयमित आविष्काराचा गुण कालिदासांत उत्कटत्वाने प्रतीत होतो. शाकुंतलांतील गुणांनी युरोपियन श्रेष्ठ कवि व टीकाकार गटे हा सुद्धा आकर्षित झाला. विक्रमोर्वशीयांतील प्रेमकथा ऋग्वेदापासून चालत आली आहे. शाकुंतलाप्रमाणेच प्रथम संयोग नंतर वियोग व अखेरीस पुनः संयोग त्यांत दाखविले आहेत. मालविकाग्निमित्र वरील दोन नाटकांपेक्षा कमदर्जाचें आहे. परंतु त्याचें काव्यगुण वाखाणण्यासारखे आहेत. भारतीय राजांच्या राजमहालांतील जीवनक्रमावर तें आधारलेलें असल्यामुळे तत्कालीन सामाजिक परिस्थितीवर या नाटकाने चांगला प्रकाश पडतो. विदिशा नगरीच्या इ. स. पूर्व दुसऱ्या शतकांत झालेल्या अग्निमित्र राजाची प्रेमकथा यांत वर्णिली आहे. मालविका ही राणीची परिचारिका असते. अखेरीस ती जन्मतः राजपुत्री आहे हें उघडकीस येतें आणि राजाच्या प्रेममार्गातील अडथळे दूर होऊन राजाशी तिचा समागम घडतो; असें हें आनंदपर्यवसायी नाटक आहे.

भारतीय प्राचीन नाटक वाङ्मयांत मृच्छकटिकासारखें अद्यायावत् अभिरुचीस पसंत पडणारें दुसरें नाटक नाहीं. परंतु भारतीय नाट्यशास्त्राची विहित मर्यादा न पाळता रचलेलें हें नाटक आहे. या मर्यादेप्रमाणे वेश्येला नायिकेचे काम घेता येत नाही; तें यांत दिलें आहे. यांतील नायक चारुदत्त हा ब्राह्मण व्यापारी आहे. तो दातृत्वाच्या अतिरेकामुळे दरिद्री होतो. नंतर वसंतसेना या श्रीमंत गणिकेचा प्रीतिपात्र होतो; आणि अखेरीस तिच्याशी विवाहबद्ध होतो. हें नाटक विनोद-प्रचुर आणि विविध दृश्यांनी समृद्ध आहे. त्या नाटकाचा प्रणेता शूद्रक कवि केव्हा झाला हें सांगता येत नाही. कालिदासाच्या फार पूर्वी झाला, असेंहि म्हणता येत नाही.

कनोजच्या सम्राट् हर्षवर्धनाने (इ. ६०६-४८) रत्नावली व प्रियदर्शिका हीं दोन नाटकें लिहिलीं आहेत. रत्नावली नाटकावर मालविकाग्निमित्राची छाया दिसते. वत्सदेशचा उदयन राजा व परिचारिका सागरिका यांच्यांतील प्रेमाची कथा यांत आहे. सागरिका ही सिंहलद्वीपाची राजपुत्री असते. ती नौकाभंगाच्या संकटांत सापडून त्यांतून वाचते आणि उदयनाच्या राजमहालांत परिचारिका म्हणून राहते. या नाटकांतील स्वभावचित्रें व्यवस्थित रेखाटलीं आहेत. अनु-करणात्मक नसलेलें मनोहर काव्यसंदर्भहि यांत अनेक आहेत. प्रियदर्शिकेचें कथानक पण याच धर्तीचें आहे. हर्षवर्धनाचें तिसरें नाटक नागानंद होय. गुणा-ढ्याच्या बृहत्कथेंतून यांतील कथानक घेतलें आहे. या नाटकावर बुद्धधर्माची खोल छाप उमटली आहे.

कालिदासाच्या नंतर अत्यंत नावाजलेला कवि भवभूति होय. हा मूळचा विदर्भातला. कनोजच्या यशोवर्मन् राजाच्या दरबारांत याच्या आयुष्याचा कांही भाग गेला होता. त्याची मालतीमाधव उत्तररामचरित व महावीरचरित हीं तीन नाटकें उपलब्ध आहेत. भवभूति गंभीर स्वभावाचा असल्यामुळे त्याच्या नाटकांत विदूषकाचा अभाव आहे. नाजुक व सौम्य भावनांपेक्षा भव्य व उदात्त भावनांचेंच आविष्करण तो करतो. मालतीमाधवांत उज्जयनी नगरींतील दृश्य ही पार्श्वभूमि आहे. माधव हा सामान्य लोकांपैकीं असून विद्यार्थिदेशेंत असलेला तरुण आहे. एका मंत्र्याच्या मुलीवर म्हणजे मालतीवर त्याचें प्रेम जडतें. दोघेहि एकमेकांवर प्रेम करतात. राजाची इच्छा अशी असतें कीं या मंत्रिपुत्रीने आपल्या पसंतीच्या माणसाशीं लग्न करावें. तिला त्याची नावड असतें शेवटीं प्रेमी युगल संगम पावतें. महावीरचरित व उत्तररामचरित यांत दाशरथी रामाच्या पूर्वार्धाचें व उत्तरार्धाचें अनुक्रमाने चरित्र वर्णिलें आहे नाटकरूप काव्य या दृष्टीने हीं दोन नाटकें फार महत्त्वाचीं आहेत. परंतु त्यात आवश्यक असलेल्या हालचाली

नाहीत; म्हणून रंगभूमीवर त्यांचा प्रयोग उठावदार होत नाही. संस्कृत कवींत कारुण्याचें यथार्थ स्वरूप भवभूतीइतकें कोणासच प्रकट करता आलें नाही.

प्रेमकथेचा लवलेशहि नसलेलें परंतु नाटक या दृष्टीने यशस्वी व आकर्षक असें नाटक मुद्राराक्षस होय. याचा कर्ता विशाखदत्त होय. याचा काल आठव्या शतकानंतरचा नाही; परंतु कोणता आहे, हें मात्र सांगता येत नाही. या नाटकांत वास्तविक राजकीय जीवन प्रभावी रीतीने आविष्कृत केलें आहे. या नाटकांत अखेरपर्यंत मन रमतें. चंद्रगुप्ताचा प्रधान मंत्री आर्य चाणक्य चंद्रगुप्ताच्या हितार्थ पूर्वीच्या पदच्युत नंद राजाच्या मंत्र्याला म्हणजे राक्षसाला हिकमती लढवून आपल्याकडे वळविण्याचा महाप्रयत्न करतो. असें यांतील कथानकाचें सार आहे.

वेणीसंहार हें लोकप्रिय झालेल्या नाटकांपैकीं एक महत्त्वाचें नाटक आहे. महाभारतांतील मुख्य कथेवर आधारलेलें हें नाटक आहे. दु:शासनाचा वध भीमाने केल्यावर द्रौपदीने आपली वेणी बांधली, असें या नाटकाच्या नांवावरून सूचित होतें. आठव्या शतकांत झालेल्या वामनाने आपल्या काव्यसूत्रांत यांतील आधार घेतला आहे.

कनोजचा राजा महेंद्रपाल (इ. स. ९००) आणि त्याचा उत्तराधिकारी महीपाल यांच्यावेळीं राजशेखर हा कवि होऊन गेला. बालरामायण बालभारत विद्धशालभंजिका आणि कर्पूरमंजरी ही त्याचीं चार नाटकें प्रसिद्ध आहेत. संस्कृत प्राकृत व त्याच्या समकालीं बोलल्या जाणाऱ्या इतर भाषा यांच्यावर त्याचें प्रभुत्व विलक्षण होतें. त्याने विविध वृत्तें सहज खेळविलीं आहेत. अप्रसिद्ध शब्द आणि प्रदेशविशेषांतील शब्द याने वापरले आहेत. म्हणींचा उपयोग करण्यांत त्याचा हातखंडा आहे. विद्धशालभंजिकेंत मुलाचा वेष केलेली कन्या नायिका म्हणून दाखविली आहे; त्यामुळे विनोदाला फार अवसर मिळाला आहे. मृच्छकटिक सोडलें तर इतका चांगला विनोद संस्कृत वाङ्मयांत दुसऱ्या ठिकाणीं सापडत नाही. मृच्छकटिकापेक्षांहि याच्यांत विनोदस्थलें अधिक आहेत. कर्पूरमंजरी संपूर्णपणे प्राकृत भाषेंत रचली आहे. संस्कृत आणि प्राकृत भाषेंत शुद्ध व सरळ वृत्तरचनेचें प्रावीण्य हाच राजशेखराचा मुख्य गुण आहे. परंतु त्यांत उच्च अभिरुचि व मौलिकता यांचा अभाव आहे.

कृष्णमिश्राचें प्रबोधचंद्रोदय नामक नाटक अतिशय वैशिष्ट्यपूर्ण आहे. नाटकमय काव्य याच दृष्टीने याचें महत्त्व आहे. रंगभूमीवर हें परिणामकारक होऊ शकत नाही. या नाटकाने उच्च धार्मिक विचार आणि तत्त्वज्ञान यांचा काव्यमय आविष्कार करण्यांत मिळवलेलें यश दृष्टीआड करता येत नाही. याच्यांतील पात्रें म्हणजे भावरूप कल्पना आणि प्रतीकात्मक रूपकें होत. त्यांतील संवाद

विनोदपूर्ण आहेत. विष्णुभक्तीचा महिमा स्थापित करणे हा या नाटकाचा उद्देश आहे. आध्यात्मिक भावनांना रूपकाच्या योगाने मूर्तिमंत स्वरूप देऊन त्यांचा परस्पर संबंध चांगल्या रीतीने यांत व्यक्त केला आहे.

अत्यंत महत्त्वाच्या नाट्य वाङ्मयाचा अल्प परिचय येथे करून दिला. कलात्मक प्रेरणा एकदा निर्माण झाल्यावर ती शतकानुशतकें अनेक प्रकारचीं नवीन रूपें धारण करीत विकास पावत असते. हा विकास अविच्छेदपणे पुढे चालतो असें मात्र नव्हे. त्यांत खंडहि पडतो. गेल्या आठशे वर्षांत ब्रिटिश राज्य स्थापन होण्याच्या पूर्वींच्या काळांत नाट्य वाङ्मयांत व कलेंत भारतीयांनी मुळींच प्रगति केली नाही. देशी भाषांच्या वाढीचा हा काळ होय. देशी भाषांनी पारमार्थिक वाङ्मय निर्माण केलें, परंतु विद्या आणि ललित वाङ्मय या बाबतींत ब्रिटिश राज्य स्थापनेपर्यंत त्या पूर्ण दरिद्री राहिल्या. संस्कृत भाषेंतील विद्यावैभवापासून या भाषांना प्रेरणा मिळू शकली नाही. मानसिक संस्कृति गेल्या सहस्रवर्षांत शंकराचार्यांच्या उत्तरकालांत मंदावली. आतां जगांतील सर्व संस्कृतींच्या मानसिक प्रेरणांचा प्रत्यय भारतीयांना येत आहे. त्यातून नवीन विशाल व सामर्थ्यशाली प्रेरणा प्रादुर्भूत होऊन देशी भाषा संपन्न होऊ शकतील. प्राचीन इतिहासपुराणांनी निर्माण केलेल्या ललितकलेचा वारसा या प्रेरणांना अधिक उत्साहित करील.

भागवत धर्माचें तात्त्विक समालोचन—

इतिहासपुराणांचा धार्मिक गाभा भागवत धर्म आहे; भक्ति हें त्याचें रहस्य व नीति हे सार आहे. त्याचा तात्त्विक परामर्श घेऊनच पुढील विषयांत प्रवेश करणे योग्य होय. कारण भागवत धर्म हा इतिहासपुराणांच्या संस्कृतीचा प्राण आहे. मानवी विश्व हेंच परमतत्त्वाच्या अंतिम आविर्भावाचें क्षेत्र आहे; मानवरूप धारण करूनच ईश्वराचा पूर्णावतार होतो; तो इंद्रादिकापेक्षा श्रेष्ठ, स्वर्गलोकांतील देवांपेक्षा वरिष्ठ, होय; या विचारापर्यंत धार्मिक विचारसरणी पोचल्यावर भागवत धर्म अस्तित्वांत आला. वैदिक काळींच भागवत धर्म निर्माण झाला. वैदिक धर्माचाच तो विकास आहे. भागवत धर्माची स्थापना नारायण ऋषीने केली. नारायण हा नर म्हणजे मनुष्य होता, असें शुक्ल यजुर्वेदाच्या शतपथ ब्राह्मणांत म्हटलें आहे. त्याने सर्वात्मभावाच्या प्राप्तीकरिता आत्मयज्ञ केला. आत्म्यांत प्राणिमात्राचें हवन केलें, स्वतःचें प्राणिमात्रामध्ये हवन केलें. अशा रीतीने त्याने सर्वात्मभाव प्राप्त करून घेतला. ऋग्वेदांतील पुरुषसूक्त हें नारायण ऋषीचें प्रथम तत्त्वदर्शन होय. यासंबंधी ऐतिहासिक विचार

या व्याख्यानांत प्रारंभी केला आहे. आता भागवत धर्माच्या तात्त्विक स्वरूपाचें समालोचन करून हें व्याख्यान समाप्त करू.

भागवत धर्माची चळवळ ही वैदिक काळापासून सुरू झाली. ती कोणत्याही एका विशिष्ट देशापुरती मर्यादित नव्हती. पॅलेस्टाईन्मध्ये झालेला ख्रिस्ताचा अवतार भागवत धर्माच्या चळवळीचा भाग आहे. बुद्धधर्मसुद्धा भागवत धर्माचें एक स्वरूप आहे. ख्रिस्त मानव जातीच्या पापाच्या निष्कृतीकरिता आत्मयज्ञ करतो, बुद्ध हा स्वर्गातील देवांना शरण आणतो. बुद्ध म्हणतो की लोकदुःखांचे सर्व पर्वत माझ्यावर कोसळोत परंतु लोक दुःखांतून मुक्त होवोत. भागवत धर्मांत समुद्रमंथनाची कथा आहे. त्यांत शिवाचा अगाध महिमा कथिला आहे. देवांना समुद्रमंथनांतून निघालेलें अमृत प्राप्त झालें. विश्वाचा संहार करणारें हालाहल विष जगाच्या रक्षणार्थ भगवान् शिवाने स्वतः प्राशन केलें. तें विष त्याच्या कंठाचा ठाव कधींच सोडत नाही. भागवत धर्मात कृष्णभक्ति ही अंतिम निष्ठा सांगितली आहे. कृष्णगोपाल गाईंना आणि गोपालांना वेढणाऱ्या दावानलाचें प्राशन करतो लोकदुःखांत सहभागी होणारा, लोकांच्या यातना स्वतःवर ओढून घेऊन त्याना दु.खमुक्त करू इच्छिणारा, यातनांत सापडलेला देव व भक्त यांची आराधना आणि पूजा हें भागवत धर्माचें अंग आहे.

दोनशे वर्षांपूर्वीचा मानवी इतिहास तपासला तर असें आढळतें कीं, धर्म ही एक मानवी संस्कृतीची प्रवर्तक व संघटक शक्ति म्हणून इतिहासकालांत भरून राहिली आहे. अलीकडे नव्या बुद्धिवादी युगात मात्र तिला दुय्यम स्थान येऊ लागलें आहे. वस्तुतः मानवी स्वभावाचीच रचना तपासून धर्ममूल शोधलें पाहिजे. मानवी स्वभावरचनेसंबंधी दोन उपपत्ति सांगता येतात; एक द्वैतवादी व दुसरी अद्वैत वादी. द्वैतवादाप्रमाणे माणुसकीच्या दोन बाजू आहेत. ऐहिक व परलौकिक, दिव्य व भौतिक. इंद्रियाच्या वासना, विषयोपभोगाकडे ओढा, देहाच्या आणि इंद्रियांच्या दुःखांचा परिहार करण्याकरिता चालणारी धडपड, अर्थकामप्रधानता, कौटुंबिक जातीय व सामाजिक संकुचित अहंकार, या प्रवृत्ति माणसाच्या ऐहिकतेचें आणि भौतिकतेचें लक्षण होय. द्वेष, मत्सर, आपपरभाव, शत्रूवर अन्याय करण्याची व सूड उगविण्याची अनावर वासना, धनसंग्रह करून स्वार्थाची आराधना करण्याची सहज अबाधित प्रवृत्ति, या गोष्टी त्याच्या भौतिक वंशपरंपरेचा वारसा आहे. जड भौतिक सृष्टीला सजीवतेचा अंकुर फुटला; त्या सजीवतेतून पशु निर्माण झाला व पशूचा माणुस झाला; असा माणसाचा वंशवृक्ष आहे. कौटुंबिक स्वार्थ, जातीय अहंकार व राष्ट्रीय गर्व व अभिमान या मानसिक प्रवृत्तींचें मूळ त्याच्या पाशवी

पूर्वजांपर्यंत पोचतें. भौतिकता आणि पाशवी प्रवृत्ति या अज्ञानजन्य आहेत. झगडा, हिंसा, परस्वापहार प्रवृत्ति, अज्ञानांतून जन्मतात. दुःख अवनति व मृत्यू हें त्याचें पर्यवसान आहे; यासच पाप असें म्हणतात. दिव्य व पारलौकिक प्रवृत्ति सुद्धा माणसांत नैसर्गिकपणे वास करते. विश्वव्यापी परमसत्याकडे ओढा किंवा आकर्षण ही माणसांत नैसर्गिक आहे. ही माणसांतील दिव्यतेची एक बाजू होय. याला धार्मिक वासना असें म्हणता येईल. ईश्वरविषयक श्रद्धा ही परमसत्याचें नैसर्गिक भावनारूप आविष्करण होय; जगांतील सगळया धर्मसंस्था विश्वाचा आणि जीवनाचा संपूर्ण अर्थ सांगण्याचा प्रयत्न करतात. अस्पष्टपणे किंवा स्पष्ट-पणे मानवांत असलेली सत्याची जिज्ञासा, आकांक्षा अथवा तळमळ हेंच मनुष्य जातीच्या इतिहासांतील धर्मेतिहासाचें मूळ होय. मनुष्याच्या दिव्यतेची दुसरी बाजू म्हणजे त्याची शुद्ध नैतिक वासना होय. या नैतिक वासनेमुळे त्याच्या ठिकाणीं सत्याबद्दल स्वाभाविक प्रीति वास करते माणसास प्राणिमात्राबद्दल सहानुभूति आहे; निसर्ग त्यास सुंदर दिसतो; कोणाचाही अकालमृत्यु त्यास खेदजनक वाटतो; स्त्रीजातीबद्दलचें दाक्षिण्य त्याला आदरणीय वाटतें; परद्वीपस्थ माणसाने हजारों वर्षांपूर्वी लिहिलेल्या करुणकथेनेही त्याचें चित्त द्रवतें; कोठ-ल्याही देशांतली न्यायपूर्ण राज्यशासनाची प्रशंसा तो करतो; कोठल्याही देशां-तील विज्ञानवेत्त्याविषयीं त्याच्या मनांत आदरभाव जागृत होतो. संकटांत साप-डलेला कोणताहि जीव पाहिला तरी संकटांत उडी घेऊन त्याला सोडवावेसें वाटतें; परत्राणार्थ व न्यायरक्षणार्थ आत्मबलि देणाऱ्या माणसाचें यश यावच्चंद्र-दिवाकरौ धवल राहाते अशी त्याची श्रद्धा आहे. ही अशी माणसाची द्विविध दिव्यता होय. मनुष्याची धार्मिक वासना व नैतिक वासना त्याच्या संकुचित भौतिक इंद्रियाच्या वासनेने निसर्गतःच संमिश्रित झालेल्या आहेत. इंद्रियवासना व स्थूल देहाची महती हीच ऐहिकता होय. स्थूल देहाच्या धारणार्थ चाललेल्या घडा-मोडींचा स्थलकाल म्हणजेच मृत्युलोक होय. माणसाचें दिव्यत्व आणि पशुत्व एकरूप होऊनच त्यांत मानव्य आलेलें आहे. म्हणून मनुष्याच्या धर्मसंस्थेच्या इतिहासांत व धार्मिक परंपरेत सकामता शिरली आहे.

वरील द्वैतवादी उपपत्ति वैज्ञानिक भौतिक वादाच्या दृष्टीने समाधानकारक ठरत नाही. वैज्ञानिक भौतिक वादाप्रमाणे विकासवादाचा आश्रय करूनच धर्म व नीति या उच्च मूल्यांचें समर्थन करता येतें. विश्वव्यापी सौंदर्याची अनुभूति व विश्वव्यापी सत्याची जिज्ञासा ही मानवी जीवनाची विकासकारक शक्ति आहे. बुद्धिगुणाच्या उत्कर्षामुळे माणसांत ही शक्ति प्रकटदशेस प्राप्त झाली आहे. ही शक्ति धार्मिक प्रवृत्तीला जन्म देते. या शक्ती इतकीच नैतिक भावनाही

माणसांत नैसर्गिकरीत्या प्रभावी झाली आहे. कारण मानवाची जीवनधारणा नीतितत्त्वावर आश्रित आहे. वात्सल्य ही नैसर्गिक सात्त्विक वृत्ति आहे; ही नैतिक भावना आहे. माता व पिता या वृत्तीमुळे अपत्यार्थ खस्ता खातात; या वृत्तीचा उगम स्त्रीपुरुषांच्या कामवासनेंतच आहे. तृषिताला जल व बुभुक्षिताला अन्न देण्यास प्रवृत्त करणारी दया, स्वतःला येणाऱ्या तहान आणि भूक यांच्या अनुभवांतून निपजते. दुसऱ्याच्या वेदनांबद्दलची सहानुभूति स्वतःच्या वेदनांच्या अनुभूतीतून निर्माण होते. जीवनार्थ करावा लागणारा संग्राम सृष्टीच्या यथार्थ ज्ञानानें अधिक यशस्वी होतो. या अनुभवांतूनच सत्याचें निरपेक्ष महत्त्व वाटणारी वृत्ति उद्भवते. दिशांचें व तारकांचे ज्ञान आणि वाऱ्याच्या गतीचें ज्ञान असलेला दर्यासारंगच समुद्रांतून जहाजें सुखरूपपणे हाकारून नेऊ शकतो. योग्य साक्षिदार मिळाले तरच गुन्ह्यांचा बंदोबस्त करणे राज्यकर्त्यास शक्य होते. सत्य भाषणाने व्यवहार अधिक सुरळित चालतात. म्हणून सत्याची महती नैसर्गिक तऱ्हेने पटू लागते. परमसत्याची जिज्ञासा असणे ही गोष्ट मनुष्याच्या भौतिक जीवनाच्या गरजासच स्वभाविकपणे धरून आहे. तात्पर्य व्यवहार हाच परमार्थाची जन्मभूमि आहे. इहलोकच परलोकाचा पाया आहे. मृत्युलोकांतच अमरत्वाचें बीज रुजलेलें आहे. इहलोकांतच अमरत्व भरलेलें आहे. असें या भौतिक अद्वैतवादाचें सूत्रमय सार आहे. प्रथम निर्दिष्ट केलेल्या द्वैतवादाच्या दृष्टीने भागवत धर्माची समीक्षा करणे कमी गुंतागुंतीचें आहे म्हणून पुढील विवरण त्यावर आधारलें आहे. वैज्ञानिक भौतिक वादाच्या आधारे विवरण करण्यास पुष्कळ विस्तार करणे आवश्यक आहे. त्यास येथे जागा नाही.

विश्वव्यापी परमसत्याच्या भावनात्मक प्रत्ययांतून ईश्वरविषयक कल्पना निर्माण झाली आहे. माणसाच्या प्राथमिक गरजा या भावनात्मक प्रत्ययास कारणीभूत झाल्या आहेत. पुत्रप्राप्ति पर्जन्यवृष्टि रोगनिवारण धनलाभ शत्रुनाश इत्यादि ऐहिक भौतिक कामनांच्या करिता आणि भय निवारणाकरिता परमेश्वराची आराधना बहुतेक धार्मिक माणसें करतात. वेदांतील यज्ञधर्म अशा सकाम आराधनेने व्याप्त आहे. संसारदुःखांतून बंधनांतून अथवा पापांतून मुक्त होण्याकरिता म्हणजे मोक्षाकरिता तप संयम व ईश्वराराधना सांगणारा धर्म ही धर्माची उच्चतम अवस्था आहे. सकाम भक्तीपेक्षा ही उच्चतर धर्मस्थिति होय. ईश्वरकृपा होऊन प्रापंचिक सुखें वाढावी, अशी वासना ईश्वरापेक्षा प्रापंचिक गरजाना अधिक महत्त्व देते. अशा आराधनेंत देव हा साधन बनतो आणि प्रापंचिक सुख हें साध्य बनतें. परलोकापेक्षा इहलोक अधिक श्रेयस्कर होय, असा त्याचा अर्थ होतो. पापमुक्ति किंवा बंधमुक्ति हें शुद्ध धार्मिक ध्येय आहे. या ध्येयाने

भौतिक जीवनाची न्यूनता, सदोषता आणि स्वाभाविक हीनता दर्शित होते. म्हणून भौतिक वासनांच्या उपाधींतून मुक्त असा धर्म भागवत धर्माच्या रूपाने उदयास आला. अशा धर्माच्या उदयाची तयारी वेदामध्ये झाली होती. निष्पाप व कामनांच्या माऱ्यांत न सापडलेला श्रोत्रिय म्हणजे ज्ञानी मनुष्य याच्या आत्म-स्थितीचा आनंद हा मानवाच्या आणि देवांच्या आनंदापेक्षा शतपटीने श्रेष्ठ होय; असें बृहदारण्यक व तैत्तिरीय उपनिषदांत म्हटलें आहे. परमात्म्याचें आनंद-स्वरूप व हा आनंद हें तुल्यबल होत असें तेथे म्हटलें आहे. अशा मानसिक स्थितींत प्राप्त होणारी परमेश्वराची अथवा परमसत्याची जाणीव हेंच धर्माचें अंतिम साध्य होय; अशा निर्णयास भागवत धर्म येऊन पोंचला. परम सत्याबद्दलचा जिव्हाळा किंवा प्रीति हीच निष्काम भक्ति होय. हिला अनन्य भक्ति म्हणतात.

संकुचित सामाजिक आचारधर्मास हीन समजणारा उच्चतम नीति-धर्म हाही भागवत धर्माचा एक विशेष होय. समाजातील उच्च श्रेणींतील प्रतिष्ठित विप्रांना आणि राजन्यांनाच धार्मिक प्रश्नाचा अधिकार नाही. सामाजिक दृष्ट्या पतित व अधम जातींत सुद्धा पावन करणारे व सामाजिक दृष्ट्या उच्चस्थानी विराजमान असलेल्याना परमार्थ शिकवून धन्य करणारे साधू जन्मतात ही गोष्ट भागवत धर्माने फार प्राचीन काळीं जाणली. महाभारतांतील धर्मव्याध हा खाटिक असून ऋषीला परमार्थ सांगणारा गुरु आहे. जाजली ऋषीला दुकानांत तराजू तोलणारा तुलाधार धर्माचे रहस्य करतलामलकवत् दाखवितो. पशू देखील मोक्षाधिकारी होतात, असें भागवतधर्म सागतो. हीच परंपरा महाराष्ट्रांतील संतांनी उजळून दाखविली.

भागवत धर्माचा कळस तुकाराम—

महाराष्ट्रांतील भागवत धर्माचा सामाजिक इतिहासाच्या दृष्टीने अभ्यास न्या. मू. महादेव गोविंद रानडे याच्यापासून आधुनिक संत रामभाऊ रानडे व प्रा. न. र. फाटक याच्यापर्यंत विद्वानानी पद्धतशीर रीतीने चालविला आहे. ज्ञानेश्वरांनी त्याचा पाया रचला. नंतर अनेक संतानी त्याची कमावणी केली. तुकारामाने त्याच्यावर कळस चढविला. तुकारामाच्या उक्तींच्या द्वारें या वेदकालापासून सुरू झालेल्या परंपरेचें विहंगमावलोकन करून हें व्याख्यान समाप्त करतो. कारण अनन्यभक्ति आणि पारमार्थिक समता यांच्या मुशींत भागवत धर्माने ओत-लेली सरस अशी सुवर्णमूर्ति म्हणजे तुकाराम होय. भागवत धर्माच्या हजारो वर्षांच्या परपरेची पूर्ण परिणति तुकारामांत झाली होती.

वर्णाभिमान विसरली याती । एकमेका लोटांगणी जाती ॥ तुझी चरणसेवा भूताचे भजन । वर्ण अभिमान सोडवूनि ॥ सामाजिक संकुचित अहंकार आणि

शुद्ध धर्म यांचा विरोध आहे. अभेदबुद्धि हे परमार्थ बुद्धीचे स्वरूप आहे. जिंही म्हणविले हरीचे अंकित । जातीचे ते हांत कोणी तरी । जातीकुळ नाही तयासी प्रमाण । अनन्या अनन्य तुका म्हणे ।। कुळ वंश देश हे भेद दिव्य ईश्वरी प्रेमाचा म्हणजेच मानवी ऐक्याचा अनुभव घेणाऱ्या धार्मिक वृत्तीला कलंकित करतात. पवित्र तें कुळ पावन तो देश । जेथें हरीचे दास जन्म घेती ।। वर्ण अभिमाने कोण झाला पावन । ऐसे द्या सांगोन मजपाशीं ।। अंत्याजादि योनी तरल्या हरि-भजनें । तयांची पुराणें भाट झालीं ।। वर्णाश्रम सांगणारा स्मृतींतील कायदा संताच्या काळांत अत्यंत प्रभावशाली होता; परंतु या वर्णाश्रमाच्या व जातिभेदाच्या तटबंदीना न जुमानता भक्तिभावनेचा अमर्याद पूर वहात असे. ब्राह्मण जात ही गुरु व इतर जाती ह्या शिष्य होत. परंतु हरिभजन सुरू झालें म्हणजे एकमेकांना समभावनेने वंदन करतात, हा भागवत संप्रदाय आहे. तयांचीं पुराणें भाट झालीं' यात पुराण सांगणाऱ्या सोवळया पुराणिकांना जबर तडाखा मारला आहे. रेशमी सोळयात गुंडाळलेली पुराणाची पोथी हरिभक्त चंडालाच्या चरणाची दासी आहे, असे तुकारामास सांगावयाचें आहे. " अवघीं भूतें साम्या आलीं । - - - - - तुका म्हणे जे जे भेटे ते ते वाटे मी असे । " असें झाल्यामुळें आता " हे सोवळें झालें त्रिभुवन । विषम धोऊन । सांडियेलें ! । "

तुकारामापर्यंतच्या काळात स्मृतींची आणि पुराणाची सामाजिक मर्यादा अभिन्न होती पारमार्थिक समता निर्माण करून भागवत धर्म स्वस्थ बसला होता. सामाजिक व्यवहारात उच्चनीचभाव जातिभेद व अस्पृश्यता याची बंधनें शिथिल करण्याचें कार्य भागवत धर्म व संत यत्किंचितही करू शकले नाहीत. संत जेव्हा कलियुगाचे वर्णन करतात किंवा तुकारामही कलियुगाचे वर्णन करतो, तेव्हा त्या वर्णनात असें सांगितलें असतें कीं कली माजला म्हणजे सर्वत्र ब्रह्मघोळ म्हणजे ब्रह्मघोटाळा होईल. सर्व उच्चनीच जाती एकत्र भोजन करावयास लागतील, वर्णाश्रम भेद बुडतील. तुकाराम असें जरी म्हणत असला तरी दूध ओतू जावें त्याप्रमाणे तो उच्चजातीयतेच्या अहंभावास चांगलाच फटकारतो. " बरा कुणबी केलों । नाहीतर दंभे असतो मेलों । भलें केलें देवराया । "

सामाजिक रचना अन्याय्य असू शकते, सामाजिक निबंध सांगणारीं स्मृति-पुराणें शुद्ध धर्माच्या दृष्टीने हीनतर आचार सांगत असतात, म्हणून त्यांचें प्रामाण्य न्यायनीतिकरिता टाकावें लागतें; याची स्पष्ट जाणीव संताच्या ठिकाणीं किंवा तुकारामाच्या ठिकाणीं उदय पावली नव्हती. तेव्हा सामाजिक परंपरेचें सामर्थ्य इतकें प्रबळ होतें कीं त्या परंपरेला उलथून नवी सामाजिक परंपरा निर्माण करावी अशी रोकडी जाणीव तयार होण्याइतकी शक्तीच व्यक्तीला वाटत नव्हती. तरी

परंपरेच्या विरूद्ध अस्पष्ट जाणीव प्रकट होऊं लागली होती. आंधळयाचे काठीं लागले आंधळे । घात एका वेळे । पुढें मार्गें ॥ न धरावी चाली । करावा विचार । असें तुकाराम सांगतो. संकुचित परंपरा शुद्ध भागवत धर्माच्या प्रसारासही अड-थळा निर्माण करीत होती; म्हणून तुकाराम म्हणतो कीं–अर्थे लोपलीं पुराणें । नाश केला शब्दज्ञानें ॥ आम्ही वैकुंठवासी । आलो याचि कारणासी । बोलिले जे ऋषि । साच भावे वर्ताया ॥ हीन जातीयांनी परमार्थाचा प्रसार करण्यास सुरु-वात केली म्हणजे उच्च जातीयांच्या पोटात मत्सराचा गोळा उठत असे. खालच्या जाती परमार्थाने शुद्ध होऊन प्रबुद्ध झाल्या म्हणजे त्यांना उच्चनीच भावाचे महत्त्व पटेनासें होईल ही भीति उच्च वर्णीयांच्या पोटीं नेहमी डाचत असे. म्हणून पुराणांचा आधार घेऊन उच्चवर्णीय लोक आपल्या शब्दपांडि-त्याच्या योगाने हीन वर्णीयाना दटावीत असत. त्याचें प्रत्युत्तर तुकारामानी दिलें कीं शब्दज्ञानाने पुराणांच्या अर्थाचा लोप होत आहे. मला जरी वेदाक्षर घोक-ण्याचा अधिकार नसला तरी " वेदांचा तो अर्थ आम्हासीच ठावा । येरांनी वहावा भार माथा । " यास्काने निरुक्तांत अर्थज्ञानशून्य वेदपाठकांची जी खरडपट्टी काढली आहे, त्याची येथे आठवण होते यास्क म्हणतोः–स्थाणुरयं भारहारः किलाभूत्, अधीत्य वेदं न जानाति योर्थम् । वेद शिकून जो अर्थ जाणत नाही तो केवळ भार धारण करणारा खांब होय. संत हे शब्दज्ञानाच्या पलीकडे जाऊन वेद-शास्त्रांतील सत्याचा गाभा पहातात. ते त्याकरिता बहुमताची पर्वा करीत नाहीत. सत्य असत्याशी मन केलें ग्वाही । मानीयेलें नाही । बहुमता ॥

अज्ञान आणि पाप यांनी भौतिक जीवन दुःखमय बनलेलें आहे; या भौतिक जीवनांतील दुःखाचा प्रत्यय संसारातील पापाची जाणीव करून देतो आणि पर-मार्थाची आस निर्माण करतो. दुःख सगळयांनाच मुमुक्षु बनवत नाही; परंतु दुःखाने संताना बद्ध अवस्थेतून साधक अवस्थेकडे नेलें. सुखदुःखांच्या द्वंद्वांमध्ये सुखापेक्षा दुःखाचें प्रमाण अतिशय आहे. सुख पाहता जवा पाडें । दुःख पर्वता-एवढें ॥ दुःखाचे पर्वत जेव्हा कोसळतात तेव्हांच कांही जीव परमार्थाच्या बाबतीत सावध होतात. तुकारामाचें असें झालें. दुष्काळें आटीलें द्रव्य । नेला मान । स्त्री एकी अन्न अन्न करितां मेली ॥ कोंवळें मूल निवर्तलें; धंदा बुडाला; दिवाळें निघाल्यामुळे माल गेला; अन्नावाचून बायको मेली; यामुळे तुकारामास उपरती झाली. आपत्तीने माणसें भ्रष्ट होतात व दुष्ट बनतात. दैन्याने सुजनता निपजतेंच असें नाही. दैन्यांतून बेबंदशाही निर्माण होऊं शकते. तेव्हां अपहारबुद्धि प्रबळ होऊन माणसें जंगली जनावरांच्या दशेस पोचतात परंतु जीवनांतील दुःखाने संतांचें चित्त शुद्ध झालें. मृत्यूला ते भ्याल नाहीत. जिता मरण आले ।

आपपर गेले । मूळ छेदीयेले । संसाराचे ॥ जगांतील दुःखांचे आघात संतपणांला कारण झाले. तुका म्हणे संत । सोशी जगाचे आघात ॥

मरणोत्तर प्राप्त होणारा परलोक वैकुंठ किंवा मोक्ष या पेक्षा इहलोकातील याच जीवनातील परलोक वैकुंठ किंवा मोक्ष संतांनी परमार्थ म्हणून पाहिला. जाला इहलोकीं परलोक । आले सकळीक वैकुंठ ॥ संत स्वतःला वैकुंठाचे नागरिक समजत. शुद्ध आध्यात्मिक स्थिति हीच परमेश्वराची निवासभूमि होय. त्या शुद्ध अध्यात्म स्थितीशीं त्यांना जेव्हा एकरूपतेचा अनुभव येई, तेव्हा त्यांस असें दिसे कीं हें आपलें मूळ स्वरूप आहे. या भौतिक इंद्रियगम्य जगतांतील आपलें अस्तित्व म्हणजे केवळ पथिकाचें अस्तित्व आहे. परंतु शुद्ध दिव्य परब्रह्मरूप स्थिति ही अन्यत्र कोठें नाही; अन्य देशीं नाहीं; अन्य काळीं नाही. पथिकतेचा अनुभव हा इंद्रियगम्य जगताच्या निराळेपणाचा वैगुण्याचा सदोषतेचा पापमयतेचा अनुभव होय. या सदोष पापमय विनाशी यातनामय इंद्रियगम्य जगतातच आध्यात्मिक शुद्ध स्थिति अनुभवावयाची असते. वैकुंठात किंवा परमार्थात प्रवास करावयाचा म्हणजे स्वप्नांतून जागृतीकडे यावयाचें. हेंच चैतन्य शक्तीने भरलेलें पाहावयाचें. येथेंच अंधकार नष्ट करून प्रकाश निर्माण करावयाचा. याच इंद्रियांच्यामध्ये ब्रह्मरूप भरून टाकावयाचें. हेंच पापानें विटाळलेलें जग शुद्ध करावयाचें. अहंकाराने निर्माण केलेला एकदेशीपणा व भेदभाव नष्ट करून जीवनमार्गातील खडक व पतनास कारण होणाऱ्या कडेलोट करणाऱ्या दऱ्या नष्ट करावयाच्या. ढवळलें जगदाकार । अंधार तो निरसला ॥ शुभ झाल्या दिशा । अवघाची काळ । अशुभ मंगळ । मंगळाचे ॥ कोटी चंद्रळीला । पूर्णिमेची पूर्ण कळा । तुका म्हणे दृष्टी धावे । परतोनी माघारीं ती नये ॥ तेणें सुखें माझें निवालें हें अंग । विठ्ठल हें जग । देखियेलें ॥ आपुलें मरण पाहिलें म्या डोळां । तो झाला सोहळा अनुपम ॥ आनंदे दाटली तीन्ही त्रिभुवनें । सर्वात्मकपणें भोग झाला ॥ एक देशी होतो अहंकारे आथिला । त्याच्या त्यागें झाला । सुकाळ हा ॥ फिटलें सुतक जन्ममरणाचें । मी माझ्या संकोचें दूरी झालो ॥ सकळ इंद्रियें झालीं ब्रह्मरूप । ओतलें स्वरूप । माजी तया ॥ आतां हें सोवळें झालें त्रिभुवन । विषम धोवून सांडियेलें ॥ ब्रह्मपुरीं वास करणें अखंड । न देखांजे तोंड । विटाळाचे ॥

आध्यात्मिक चिंतन वा ईश्वरभक्ति याची निरुपाधिक आवड हें शुद्ध धार्मिक वासनेचें स्वरूप होय अंतिम आदर्शभूत मोक्ष स्थिति व निरुपाधिक ईश्वरभक्ति भागवत धर्माने सारखीच ध्येयभूत मानली. मधुर रस, सुगंध, आरोग्य, सृष्टिसौंदर्य, अपत्याचें कोमल हास्य, इत्यादि गोष्टी जशा स्वयमेव इष्ट असतात; कशाचें साधन म्हणून नव्हे; त्याप्रमाणे ईश्वराचें नाम, ईश्वराची आराधना, ही कोण-त्याही कामनेच्या पूर्तीकरिता पापनाशाकरता किंवा संसारदुःखांतून मुक्त होण्या-

कारिता नको आहे. ईश्वराचें नाम अमृताप्रमाणे स्वयमेव मधुर आहे. सभोवतीं उपवनांनी फुललेला राजमंदिराचा मार्ग जसा सुंदर असतो; त्यांतच राजमंदिरांत जाऊ न इच्छिणारा पथिक रमतो; त्याप्रमाणे भक्तिमार्गात संत रमतात. परमार्थ-प्राप्तीचा मार्ग हाच परमार्थ आहे. संतसंगाने ज्ञानप्राप्ति होते, म्हणूनच केवळ संतसंग पसंत नाही. संतसंगांतच स्वयमेव गोडी आहे. चंद्रिकेत वस्तू दिसतात म्हणून चंद्रिकेची शोभा रमवीत नाही; चंद्रिका स्वयमेव रमणी आहे. शुक्राचा तारा पहाण्यातच आनंद होतो, त्याप्रमाणे संतांच्या दर्शनांत आनंद होतो. ईश्वराचा विसर न होता, संतसमागमाचें सातत्य न तुटता, गर्भवास प्राप्त झाले आणि दारिद्र्य भोगावें लागलें, तरी त्याची संतांना पर्वा नाही. गुण गाईन आवडी। हेची माझी सर्व जोडी। नलगे मुक्ति धनसंपदा। संतसंग देई सदा॥ तुका म्हणे गर्भवासीं। सुखें घालावे आम्हासी॥ भक्तीची आकर्षणशक्ति मुक्तीपेक्षा मोठी आहे; याची भागवतधर्माला व संतांना झालेली जाणीव ही अत्यंत मननीय धार्मिक स्थिति आहे. तुकाराम म्हणतो, मजवरी घाली घण। परी मी न सोडी हे चरण॥ सांसारिक यातनांवर आणि संकटांवर विजय मिळविणे म्हणजे त्या यातना आणि संकटें यांच्यांतून उत्तीर्ण होणे नव्हे. तसें कोणासच उत्तीर्ण होता येत नाही, आगीचा वर्षाव होत असता उत्साहाने लढणाऱ्या शूराला जें धैर्य असतें तसें धैर्य निष्काम भगवद्भक्तींत असतें. मानसिक यातना आणि दौर्बल्य निर्माण करणाऱ्या लोभ असूया भोगवासना अहंकार द्वेष हिंसा इत्यादि दोषांतून चित्ताला मुक्त करण्याचें सामर्थ्य भगवद्भक्तींत आहे. चित्तदोषांतून मुक्ति हें भगवद्भक्तीचें साधन आहे व साध्यही आहे. तुकाराम म्हणतोः— वीर विठ्ठलाचे गाढे। कळीकाळ पाया पडे। करती घोष जयजयकार। जळती दोषांचे डोंगर॥ हीन जन्म, अपमृत्यु, अकाली जरा, व्याधी, दैन्य इत्यादि कळीकाळाचीं लक्षणें होत, त्या कळिकाळावर विजय मिळविणे संतपणाचें ध्येय आहे. तुकाराम म्हणतो की 'पिटू भक्तीचा डांगोरा। कळिकाळासी दरारा।' या निष्काम भक्तीची प्राप्ति अंतःकरणांतील हिंसक वृत्तींचा नाश केल्याशिवाय होऊ शकत नाही. अंतःकरणाचें दौर्बल्य म्हणजे हिंसकवृत्ति होत. तुकाराम म्हणतो– दया क्षमा शांति। बाण अभंग हे हातीं। तुका म्हणे बळी तेची। भूमंडळीं॥ हें बळ म्हणजेच चित्ताचें मार्दव होय. चित्त तें निर्मळ जैसें नवनीत। जाणीजे अनंत तया माजीं॥ या सांत विश्वांतच अनंताची प्राप्ति करून घ्यावयाची असते. येथेच ब्रह्म प्राप्त करून घ्यावयाचें असतें. ब्रह्मप्राप्तीची स्थिति परमार्थाची पूर्णता होय. हे संत मानीत होते. निष्काम भक्तीचीच ती पूर्णता होय. म्हणून निष्काम भक्तीहून ती स्थिति वेगळी नाही. तुकाराम म्हणतो की, ऐसे भाग्य कधीं लाहतां

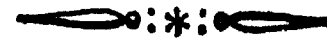
होईन । अवघे देखे जन ब्रह्ममय । मग तया सुखा अंत नाही पार । आनंदें सागर हेलावती ॥

सत्यवचन, भूतदया, परोपकार, वडिलांची सेवा इत्यादि नैतिक वर्तनाचा हरिभक्तीइतकाच महिमा भागवत धर्माने आणि संतांनी सांगितला आहे. परमात्मा जगाच्या कल्याणाकरिता अवतार घेतो; संत हे उपकारानेच देह कष्टवितात; ईश्वराला पाठमोरा करून पुंडलिकाने मातापित्यांची सेवा केली. पुंडलिकाचा नामोच्चार करूनच महाराष्ट्रांतील वारकरी हरीचा जयजयकार करितात. मातापित्यांच्या सेवेत गर्क होऊन सर्व सुख दुःखें विसरलेल्या पुंडलिकाला हरि वर देतो आणि उद्धरतो. धार्मिक वृत्तीपेक्षा नैतिक वृत्ति अधिक प्रशस्त होय, असें सुद्धा भागवत धर्म कित्येकदा सूचित केल्याशिवाय राहत नाही. तीर्थसंचार नामसंकीर्तन भजन उपवास तप वगैरे टाकून केवळ प्राप्त नैतिक कर्तव्यांना शुद्धबुद्धीने पार पाडणारा नास्तिक पाखंडी, भागवत धर्माच्या दृष्टीने, परमधार्मिक ठरतो. सर्वेषां यः सुहृन् नित्यं सर्वेषां च हिते रतः । कर्मणा मनसा वाचा स धर्मं वेद जाजले ॥ असें शांतिपर्वांत मोक्षधर्मपर्वांत तुलाराधाने धर्मरहस्य सांगितलें आहे. सर्वव्यापी प्रेम हाच परमधर्म होय. भागवत धर्माच्या अतिप्राचीन संस्थापकांपैकीं भरतकुलांतील रंतिदेव राजा हा महाभारत भागवत व इतर पुराणें यानी मुक्त कंठाने स्तविला आहे. दुष्काळांत अठ्ठेचाळीस दिवसपर्यंत याने उपवास काढूनही प्राप्त झालेलें अन्न क्षुधितांना वाटून दिलें. अठ्ठेचाळिसाव्या दिवशीं दोघा बुभुक्षितांना अन्न वाटून टाकल्यावर नुसतें पाणी लोटयांत शिल्लक राहिलें. एक तृषार्त चांडाल पाणी मागावयास आला. तेंही त्याने देऊन टाकलें. त्या कृत्याने त्याचें चित्त शांत व प्रसन्न झालें. तेव्हा तो म्हणतो–न कामयेऽहं गतिमीश्वरात् परां अष्टर्धियुक्तामपुनर्भवं वा । आर्तिं प्रपद्येऽखिलदेहभाजां अन्तःस्थितो येन भवन्त्यदुःखाः ॥ (भागवत ९।२१।१२) ' ईश्वरापासून परमगतीची म्हणजे मोक्षाची कामना मी करीत नाही, आठ ऋद्धिसिद्धींची मला इच्छा नाही, संसार सरावा याचीही फिकीर नाही; सर्व देहधाऱ्यांच्या अंतःकरणांत शिरून त्यांचीं दुःखें मी अनुभवावीं आणि ते दुःखरहित व्हावेत. ' हीच परलोकाची ओढ होय. या जगाच्या आकर्षणाचा या ओढीने अंत होतो. या जगांत खिळलेलें मन बंधमुक्त होऊन परतत्त्वाकडे जाण्यास समर्थ होतें. प्रपंचांत निरुद्ध झालेली गति मोकळी होते; मग, "ठाकला तो कांही केला उपकार । केलें हें शरीर कष्टवूनी ॥" अशा रीतीने संतपण प्राप्त होतें. असें संतपण पुंडलिकांत प्रकट झालें. त्याच्याबद्दल तुकाराम म्हणतो:— मायमापें केवळ काशी । तेणे नच जावें तीर्थासी । पुंडलिकें काय केलें । परब्रह्म उभें ठेलें ॥ " ईश्वर म्हणजे साक्षात् परब्रह्म शुद्ध

नैतिक निष्ठेत गढलेल्या व्यक्तीची वाट पहात उभें राहतें. हा भागवत धर्माचा संकेत नैतिक आदर्शास निर्मळ ठेवणाऱ्या जडवाद्यासही परमार्थाचा धनी समजतो.

भागवत धर्माने व संतांनी परमार्थास या जीवनांत म्हणजे इहलोकांत आणलें. ईश्वर म्हणजे विश्वाचें मूळभूत अंतिम सत्य होय. त्याची निष्काम आराधना म्हणजे भगवद्भक्ति होय. सर्वव्यापी प्रेमाने प्रेरित होऊन प्राप्त झालेल्या कर्तव्यांत जीवित धन्य मानणे ही नीतिनिष्ठा होय. या नीतिनिष्ठेला स्वयंश्रेष्ठता भागवत धर्माने दिली. अशा दोन उच्चतम दिव्य प्रेरणांनी सगळी संस्कृति भरून गेली पाहिजे. संतांनी या दोन प्रेरणा त्यांच्यांतील अन्य हीन वासनांचे संस्कार नष्ट करून शुद्ध स्वरूपांत आविष्कृत केल्या. मनुष्याचें भाग्य उदयाला येण्यास या दोन प्रेरणाच कारण होतात.

पौराणिक संस्कृतीचा परामर्श संपला. यापुढे बौद्ध व जैन यांच्या धर्मांचा विचार करू. कारण वैदिक संस्कृतीच्या इतिहासाची ती एक स्वाभाविक परिणति आहे.



व्याख्यान ५ वें

बौद्ध व जैन यांचा धर्मविजय

बौद्ध व जैन यांचा वैदिक धर्माशीं निकट संबंध

वैदिक यज्ञ-संस्था न मानणारे जैन व बौद्ध हे धर्म होत. यज्ञसंस्थेची उपेक्षा करणारी एक प्रवृत्ति वैदिक कालीन भारतीय संस्कृतींत होती. अग्निरहित लोकांचा उल्लेख ऋग्वेदांतहि आहे. त्यांचा यज्ञविरोधी किंवा देवविरोधी असाही निर्देश तेथे सापडतो. या अवैदिक व यज्ञ न मानणाऱ्या प्रवृत्तीचा वैदिक विचारसरणी-वरही प्रभाव पडला. बाह्य कर्मकांडाच्या ऐवजीं मानसिक कर्मरूपी उपासनेला महत्त्व देणारी विचारसरणी यजुर्वेदांत प्रकट झालेली दिसते. अश्वमेधाने पापांतून व ब्रह्महत्येतून तरता येतें तसेंच अश्वमेधाच्या चिंतनात्मक उपासनेनेही तरता येतें; असें तेथे म्हटलें आहे (तैत्तिरीय संहिता ५।३।१२). अशा प्रकारची शुद्ध मानसिक उपासना सांगणारे वैदिक वाक्यसंदर्भ पुष्कळ सापडतात. मानसिक उपासनेला संपूर्ण महत्त्व देणारी प्रवृत्ति आरण्यकांत व उपनिषदांत प्राधान्यास पावली. ऐतरेय आरण्यकांत कावषेय ऋषी म्हणतात कीं, आम्ही कशाकरिता यज्ञ करावे व वेदाध्ययन करावें (ऐतरेय आरण्यक ३।२।६). शतपथ ब्राह्मणांत म्हटलें आहे:-- "ज्या ठिकाणी कामना पूर्ण होतात, तेथे विद्येने आरोहण करता येतें. त्याठिकाणीं यज्ञ दक्षिणा व अविद्वान् तपस्वी पोचत नाहीत (शतपथ ब्राह्मण १०।५।४।१६). कर्मकांडाची उपेक्षा करणाऱ्या धार्मिक विचारसरणीला वेदांतांत माहात्म्य आलें. शैव व वैष्णव धर्मांनी याच विचारसरणीला उचलून धरलें.

मानसिक गुणांना, नैतिक सदाचरणाला, चित्तशुद्धीला व तत्त्वचिंतनाला महत्त्व देणारी वैचारिक क्रान्ति उपनिषदांनीच सुरु केली. त्यामुळे बाह्य क्रियाकलापाची शिस्त गौण मानण्याचें तत्त्व धर्मसंस्थेत आलें. प्रथम कर्मकांडास जादूचें स्वरूप होतें. जादूच्या क्रियेत कसलेंहि न्यून व आधिक्य झालेलें मान्य नसतें. जादूवरील विश्वासासारखीच यज्ञसंस्थेतील कर्मश्रद्धा होती. अशा तऱ्हेची

कर्मकांडावरील श्रद्धा सर्वच प्राथमिक धर्मसंस्थांमध्ये आढळून येते. या श्रद्धेला धक्का तत्त्वचिंतनप्रधान व नीतिप्रधान धर्मविचाराने दिला.

शैव व वैष्णव धर्मांनी बाह्य धार्मिक क्रियेला साधें स्वरूप देण्याचा प्रयत्न केला. धार्मिक क्रियेला लाक्षणिक महत्त्व आलें. कर्मवैगुण्यामुळे होणाऱ्या पापाचें भय किंवा कर्मदोषांमुळे येणाऱ्या अदृष्ट आपत्तीची शंका ईश्वरस्मरणाने दूर होऊ लागली. अंतःकरणाची शुद्धि व सद्भावना ईश्वरकृपेचें साधन बनलें. भक्तिप्रधान धार्मिक चळवळीचा अशा रीतीने प्रारंभ झाला. धर्मेतिहासांतील परिणतीची ही एक उच्चतर अवस्था होय.

तत्त्वचिंतनपर अथवा वैराग्यपर चळवळ भक्तिप्रधान धार्मिक चळवळी इतकीच महत्त्वाची असते. धर्मेतिहासांतील ही श्रेष्ठ अवस्था होय. बौद्धिक तत्त्वसंशोधन करणारे दर्शनाचार्य या चळवळीत निर्माण झाले. अंतरंगास प्राधान्य देणाऱ्या विश्वव्यापक, उदार व विशाल तत्त्वांच्या विचारांचें स्फुरण भारतीय संस्कृतीला या चळवळीत चढलें. वेदान्त सांख्य लोकायत इत्यादि दर्शनें निर्माण होऊ लागलीं, हें विश्वव्यापी संस्कृतीचें बौद्धिक रूप होय. शैव व वैष्णव धर्मांनी पतितपावन परमेश्वराच्या भक्तीचा झेंडा उभारला; हें विश्वसंस्कृतीचें धार्मिक रूप होय. बुद्धाने व महावीराने संयम आणि अहिंसा यांना प्रामुख्य देणाऱ्या धर्माचा ईश्वरनिरपेक्ष आदेश दिला; हें विश्वसंस्कृतीचें नैतिक स्वरूप होय.

बौद्ध व जैन हे धर्म म्हणजे वैदिक परंपरेच्या विरुद्ध बंड करून निघालेली हिंदूंचीच पाखंडें होत. विकासाकरिता विरोधहि करावा लागतोच. बीज वृक्षाला जन्म देतें, परंतु तें बीज भग्न झाल्याशिवाय अंकुर फुटून बाहेर येत नाही. वैदिक संस्कृतीच्या गर्भात बीजारोपण झालेल्या विचारसंपदेचीच जैन व बौद्ध धर्म हीं परिणत झालेलीं भव्य रूपें होत. पूर्वीचा विचार हाच उत्तरकालीन विरोधी विचाराचा जनक असतो. पूर्वपक्ष व उत्तरपक्ष झाल्यानेच विचारांची वाढ होत असते. विरोधाने विकास होणे हें ज्ञानाच्या वाढीचें तत्त्व आहे. विरुद्ध विचाराशिवाय ज्ञानाची वाढ खुंटते. विचारक्षोभकतेमुळेच विचारसरणीची महती स्थापित होते. जिज्ञासा प्रदीप्त करणारी, नवीन स्फुरणांना उत्साहित करणारी व अधिक संशोधनांना प्रेरित करणारी विचारसरणी हें बौद्धिक संस्कृतीचें मुख्य लक्षण होय. उपनिषदांच्या विचारसरणींत अशा बौद्धिक संस्कृतीचीं बीजें अस्तित्वांत आलीं. त्यामुळे सांख्य, लोकायत (चार्वाक), वैशेषिक, इत्यादि भिन्न तत्त्वज्ञानें निर्माण झालीं. बुद्ध व महावीर यांचा जन्म होऊन बौद्ध जैनांची पाखंडें जागृत झालीं.

सांख्य बौद्ध व जैन यांची विचारसरणी पारमार्थिक किंवा धार्मिक आहे. परंतु परमार्थ देणारी शक्ति माणसाच्या बाहेर व माणसापेक्षा श्रेष्ठ आहे, या

धार्मिक विचाराची प्रतिक्रिया करणारी विरोधी बाजू या विचारसरणींनी पुरस्कृत केली. ईश्वरप्राप्ति किंवा ईश्वरानुग्रह या पारमार्थिक ध्येयापासून परावृत्त होऊन मनुष्याच्या ठिकाणींच विकसित होणाऱ्या आत्मनिष्ठ परमार्थाला या विचारसरणींनी प्रकाशांत आणिलें. बुद्धाने तर आणखी एक वैशिष्ट्य प्रकट केलें. बाह्य विश्वांतील सत्य शोधण्याच्या किंवा विश्वाचें आदिकरण शोधण्याच्या पारमार्थिक जिज्ञासेला परमार्थ दृष्ट्या दुय्यम ठरविण्याचा त्याने प्रयत्न केला. मनुष्याच्या अंतिम कल्याणाचें सर्वस्व माणसांतच आहे. या विचाराला यामुळे त्याने बळकट केलें.

परमार्थाला आत्मनिष्ठ करण्याचें कार्य प्रथम उपनिषदांनी केलें. आत्म्याचें दर्शन, श्रवण, मनन, व निदिध्यासन करण्याचा आदेश उपनिषदांनीच मुख्यतः दिला (बृहदारण्यक उपनिषत् २।४।५). वैराग्य चित्तशुद्धि व समाधि यांच्या योगाने दुःखाचीं व संसाराची बंधनें नष्ट होतात व विशुद्धज्ञानमय मोक्ष-स्थिति आत्म्यांत प्रकट होते, हाच उपनिषदांचा सिद्धांत आहे. सांख्य बौद्ध व जैन ह्यांनी याच तत्त्वाचा भिन्न प्रकारचा परिष्कार करून आपले संप्रदाय तयार केले आहेत. मनुष्याचा आत्मा स्वप्रयत्नाने मुक्त होतो. हाच या सर्वांचा गाभा आहे. सांख्यांनी वैदिक धर्माच्या परंपरेशी असलेला सांधा मोडून टाकला नाही. जैन व बौद्ध हे त्या परंपरेपासून जन्मतानाच फुटून निघाले. कारण वैदिक परंपरेतील अन्य गोष्टींचा संपर्क त्यामुळे टाळणे शक्य झालें.

जैन व बौद्ध यांच्या मूळ उगमासंबंधी दुसरी एक उपपत्ति अशी आहे की, हे अवैदिक संप्रदाय वेदपूर्व अवैदिक संस्कृतींतून जन्मले. ही उपपत्ति मानण्यास महत्त्वाच्या तीन अडचणी आहेत. एक, बुद्ध व महावीर हे आर्य क्षत्रिय होते परंतु वेदपूर्व संस्कृति आर्यांची होती यांस प्रमाण नाही. दोन, बुद्ध व महावीर ज्या लोकगणांत जन्मले त्यांची भाषा संस्कृतभाषाकुलांपैकीं होती. तीन, ह्या लोकगणांस चातुर्वर्ण्य, वैदिक देवता, व वैदिक ऋषि मान्य होते. बुद्धाचें कुलनाम गौतम होते. इंद्र ब्रह्मा इत्यादि देव बुद्धास अनुकूल होते. बौद्ध व जैन वाङ्मयांत आर्य त्रैवर्णिकांच्या संस्थेबद्दल आदर दर्शित केलेला आढळतो. गौतमबुद्ध व सम्राट् अशोक हे ब्राम्हणांबद्दल पूज्यबुद्धि दर्शित करतात, अशा प्रकारचीं पुष्कळ वाक्यें त्यांच्या वाङ्मयांत सापडतात. बुद्ध हा शक कुलांत उत्पन्न झाला. इंद्राला सुद्धा शक हे विशेषण ऋग्वेदांत अनेक वेळा दिलेले दिसतें. तात्पर्य बौद्ध व जैन धर्मांचा प्रत्यक्ष संबंध वैदिक आर्यांशीं निकटचा आहे, यास जितकीं प्रमाणें मिळतात तितकीं वेदपूर्व अवैदिकांशीं संबंध सिद्ध करणारीं प्रमाणें मिळत नाहीत. वैदिक आर्यांनी वेदकालींच अवैदिकांचीं मूर्तिपूजा उचलण्यास प्रारंभ केला ही गोष्ट आम्ही चयनसंस्थेवरून सिद्ध केली आहे.

वैदिक परंपरेपासून जैन व बौद्ध यांनी घेतलेलें ऋण मात्र दृष्टीआड होऊ शकत नाही. मनुष्याच्या आत्म्याच्या ठिकाणीं मोक्षरूप परमार्थ विकसित होतो; वैराग्य समाधि संन्यास व प्रज्ञा हीं त्याची साधनें होत; जन्मपरंपरारूप संसार-बंध हा कर्मविपाक आहे; हे तीन मूलभूत सिद्धांत वेदांताकडून जैन बौद्धांकडे गेले. वीतरागता किंवा निष्कामता ही उच्चतम पारमार्थिक अवस्था होय; देव ईश्वर किंवा परब्रह्म हो स्थिति त्यापेक्षा श्रेष्ठ नसते; असा अत्यंत क्रांतिकारक विचार प्रथम तैत्तिरीय, (२।८) व बृहदारण्यक (४।३।३३) या उपनिषदांत मांडला आहे. या प्रकरणास आनंदमीमांसा असें नांव आहे. त्यांत उच्च आनंदाची, एकापेक्षा दुसरी अधिक उच्च अशी आनंदाची, चढती परंपरा शतगुणांनी वाढत गेलेली दाखविलेली आहे. या उच्च आनंदांत मानुष आनंद ही पहिली पायरी दाखविली आहे. तारुण्य, विद्वत्ता, बल, आशावाद, अगणित वित्त व राज्य हीं या पहिल्या स्थितीचीं अंगें होत. या स्थितीपेक्षा मानवीगंधर्व देवगंधर्व पितर देव कर्मदेव इंद्र बृहस्पति प्रजापति व ब्रह्म यांची आनंदस्थिति क्रमाने प्रत्येकी शतगुणांनी मोठी होत गेलेली आहे; असें सांगून हे सर्व आनंद व उलट निष्काम व निष्पाप श्रोत्रियाचा अथवा ज्ञानी मनुष्याचा आनंद हे समान आहेत, असें निश्चयपूर्वक तेथे घोषित केलें आहे. तेथे अकामहत असा शब्द निष्काम या अर्थी वापरला आहे, याचा अर्थ कामनेने हत न झालेला, असा आहे. निष्काम निष्पाप व ज्ञानी मनुष्याची आत्मस्थिति इंद्रादि देवांच्यापेक्षा श्रेष्ठ आहे; बुद्धावस्था किंवा अर्हताची स्थिति ही देवांच्या पेक्षा अधिक चांगली किंवा उत्तम आहे; असा बौद्ध व जैन धर्मग्रंथांतील विचार या आनंदमीमांसेतून प्रथम प्रादुर्भूत होतो, असें म्हटलें तर तें ऐतिहासिक दृष्टीने उचितच ठरेल.

नैष्ठिक ब्रह्मचर्य किंवा संन्यास हें मोक्षाचें मुख्य साधन होय; हा जैनांचा व बौद्धांचा प्रधान सिद्धांत आहे. छांदोग्य व बृहदारण्यक या उपनिषदांच्या मध्ये हा सिद्धांत प्रथम मांडलेला आढळतो. छांदोग्यांत म्हटलें आहे की, जरा मृत्यु शोक पाप व पुण्य यांचा स्पर्श नसलेला असा आत्मा हाच ब्रह्मलोक होय; नित्य-प्रकाशमय व उदयास्तरहित ब्रह्मलोक ब्रह्मचर्याने प्राप्त होतो (छांदोग्य ८।४). बृहदारण्यक उपनिषदांत कामयमान म्हणजे कामनेच्या बंधनांत सापडलेल्या मनुष्याच्या आत्म्याला प्राप्त होणारी संसारगति सांगून अकामयमान म्हणजे कामनेच्या बंधनांतून बाहेर पडणाऱ्या मनुष्याची मोक्षप्राप्ति वर्णिली आहे:—
" हृदयाचा आश्रय करणारे सर्व काम जेव्हा सुटतात तेव्हा मर्त्य अमर होतो. निष्काम आत्मस्थिति अनुभवल्यावर मनुष्य मुनि होतो; या स्थितीच्या आकांक्षेनेच परिव्राजक बनतात; या स्थितीच्या जाणिवेने ज्ञानी लोक प्रजेची कामना

करीत नाहीत; ते पुत्रैषणा वित्तैषणा व लोकैषणा यांच्यांतून बाहेर पडून भिक्षाचर्य आचरतात; शम दम उपरति तितिक्षा व समाधि यांच्या योगाने ते आत्मदर्शन घेतात " (बृहदारण्यक ४।४।२२, २३). गौतमबुद्धाने दुःखाचें कारण अविद्या व तृष्णा होय, असें सांगून अविद्यानाश व तृष्णानाश हें निर्वाणाचें साधन सांगितलें आहे; त्याचें मूळ अशा प्रकारें उपनिषदांत सापडतें. एषणा म्हणजेच तृष्णा होय.

जैनांच्या धर्मसाधनेत तपाला मुख्य स्थान आहे. उपवासासारखे कायक्लेश करून पापांचा क्षय होतो, अशी त्यांची धारणा आहे. तपाचें तत्त्व यज्ञधर्मांत प्रथम दिसतें. सोमयागाची दीक्षा घेतलेला यजमान कायक्लेशात्मक तप आचरित असतो. यज्ञ किंवा सत्र समाप्त होईपर्यंत त्याने स्नान करावयाचें नसतें. अकरा दिवसांपासून तों सहस्रवर्षापर्यंतच्या भिन्न अवधींचीं सत्रें वेदांत विहित केलेलीं आहेत. द्वादशवार्षिक सत्रांत सत्रानुष्ठान करणाऱ्यांनी बारा वर्षें स्नान सोडावयास पाहिजे. जैनमुनि स्नानावाचून अनेक वर्षे राहतात ही परंपरा वेदांत उद्भवलेली दिसते. दीक्षित यजमानाने कडक नियम यज्ञ चालू असेपर्यंत पाळावयाचे असतात. * सोमयाग केल्यानंतर काही व्रतें जन्मभर पाळावयाचीं असतात. तिसऱ्यांदा अग्निचयन झाल्यावर जन्मभर स्त्रीसंग वर्ज्य सांगितला आहे. § बृहदारण्यक उपनिषदांत अनाशक म्हणजे अशनरहित तपाचा ब्रह्मज्ञानाचें साधन म्हणून उपयोग करणारे ब्राह्मण वर्णिले आहेत (बृहदारण्यक ४।४।२२). विश्वाची उत्पत्ति अभीद्ध म्हणजे पूर्ण पेटलेल्या तपांतून झाली, असें ऋग्वेदांत (१०।१९०।१) म्हटलें आहे. ब्राह्मणग्रंथांत सृष्टीची उत्पत्ति सांगत असता प्रजापतीने तप करून सृष्टि उत्पन्न केली असें वारंवार म्हटलेलें असतें. तैत्तिरीय उपनिषदांत ' तपो ब्रह्मेति ' (३।१) तप हेंच ब्रह्म आहे, असें सांगितलें आहे. त्याच उपनिषदांत शिक्षावल्लींत मनुष्याचीं नित्य कर्तव्यें सांगत असता, ऋत सत्य दम शम अग्निहोत्र प्रजोत्पादन स्वाध्यायप्रवचन इत्यादि कर्तव्यें सांगितलीं; अनेक ऋषींची या संबंधी मतें सांगितल्यावर पौरुशिष्टि या ऋषीचें मत सांगितलें; त्याच्या मताने तप हेंच मुख्य साधन होय. हेंच मत जैन धर्मांतही प्राधान्याने मान्य झालेलें दिसतें.

---

* तस्यैतद्व्रतम्, नानृतं वदेत्, न मांसमश्नीयात्, न स्त्रियमुपेयात्, नास्य पल्पूलनेन वासः पल्पूलयेयुः, एतद्धि देवा न कुर्वन्ति । (तैत्तिरीय संहिता २।५।५।६).

§ नाग्निं चित्वा रामामुपेयात्, न द्वितीयं चित्वाऽन्यस्य स्त्रियमुपेयात्, न तृतीयं चित्वा कांचनोपेयात् । (तैत्तिरीय संहिता ५।६।८,९).

बौद्ध व जैन धर्मांचा वैदिक धर्माशी असलेला ऐतिहासिक संबंध अगदी निकटचा आहे. ही गोष्ट सिद्ध करणारीं प्रमाणें यापेक्षा पुष्कळ अधिक देता येतील. वैदिक संस्कृतीच्या परंपरेपासून अलग दिसणारे हे दोन प्रवाह व्यापक अर्थानें एकाच सामाजिक हिंदू संस्कृतीचीं वैचित्र्यपूर्ण परिणति होय, असें म्हणता येते. अंतर्गतविरोधाने मूळभूत असलेली व्यापक एकता नाशाबित होऊ शकत नाही. प्रतिद्वंद्वी विचारांचा प्रकर्ष हें संस्कृतीच्या अभिवृद्धीचें लक्षण आहे. एकाच हिंदु संस्कृतीचे जैन व बौद्ध हे आविष्कार होत; असा निर्णय संस्कृतिमीमांसेच्या दृष्टीने यथार्थ ठरतो. धार्मिक तत्त्वज्ञान, धर्माचार, भाषा, वाङ्मय, कला, राज्यशासन, इत्यादि भारतीय संस्कृतीच्या विविध शाखांच्यामध्ये नवीन वैशिष्ट्यें या दोन धर्मांनी आणिलीं, आणि सांस्कृतिक विकासाला प्रचंड प्रेरणा दिली, असें इतिहासाने सिद्ध होतें. त्यांचें हें ऋण मान्य करीत असतानाच त्यांचें वैदिक संस्कृतीशी असलेलें ऐतिहासिक नातेंही पूर्णपणे मान्य करावें लागतें. आता क्रमाने प्रथम बौद्ध धर्माची सांस्कृतिक मीमांसा करून नंतर जैन धर्माची मीमांसा हातीं घेऊ. बौद्ध व जैन धर्मांचीं जीं समान लक्षणें आहेत, तीं बौद्ध धर्माच्या मीमांसेत गतार्थ समजावीं.

बुद्धाच्या वैचारिक क्रांतीचें रहस्य.

बुद्ध जन्माच्या कालीं भारतीय संस्कृतींत विविध विचारांचें आंदोलन निर्माण झालें होतें. जेव्हा वैदिक ब्राह्मणांच्या व क्षत्रियांच्या मध्ये विचारांची मोठी चळवळ झाली तेव्हा वेदांत विचारांच्या बरोबरच विविध तऱ्हेची पाखंडें किंवा नास्तिक मतेंहि उदयास आलीं. या वैचारिक चळवळीचें प्रतिबिंब त्रिपिटकांतील बुद्धचरितांत स्पष्टपणे उमटलें आहे. जीवनाचें तत्त्वज्ञान व विश्वाचें रहस्य या सबंधी परस्पर विरोधी व मूलगामी अशा विचारांचे प्रबळ प्रभाव मोठ्या खळबळीने तेव्हा वहात होते. यज्ञ तप योग इत्यादि विहित जीवनमार्ग अनुसरणारे विचारवंत देशभर पर्यटन करून व प्रश्नोत्तरांच्या योगाने विचारविनिमय व वादविवाद करीत फिरत. आस्तिक व नास्तिक विचारवंत त्याकाळीं आपल्या विचारांच्या प्रसाराकरिता आणि वैचारिक संग्राम जिंकण्याकरिता देशपर्यटन करीत असत. बुद्धापासून तो शंकराचार्यांच्या पर्यंत, वैचारिक दिग्विजयार्थ पर्यटन करण्याची प्रथा भारतवर्षांत प्रशस्त मानली जात होती, असें दिसतें. आत्मा ईश्वर व परलोक यांच्या सत्यत्वाबद्दल भवति न भवति बुद्धाच्या काळांत देशभर चालली होती, असें त्याच्या व महावीराच्या चरित्रावरून निश्चित करता येतें. हीच धर्मोपदेशार्थ पर्यटन करण्याची प्रवृत्ति बुद्ध धर्मामध्ये पराकाष्ठेला पोचली. शांतिमय विचारांचा दिग्विजय करण्याकरिता बुद्धाचे अनुयायी समुद्र व पर्वत

यांना उल्लंघून हजारों मैल प्रवास करीत असत. बुद्धाला स्वतःच्या विचारांना विरोध करणारे बासष्ट तत्त्वसंप्रदाय भेटले, असें ब्रह्मजालसुत्तामध्ये सांगितलें आहे. यांचा श्रमण वा ब्राह्मण असा निर्देश तेथे केला आहे. यावेळीं आत्म्याच्या मरणोत्तर अस्तित्वाची आणि कर्तव्याकर्तव्याच्या परिणामाची चर्चा महत्त्वास आली. पूरण कस्सप, मस्खलि गोशाल, अजित केशकंबली, पकुध काच्चायन, संजय बेलठ्ठिपुत्त, आणि निगंठ नातपुत्त, हे वेदास न मानणारे आचार्य बुद्धाचे प्रतिपक्षी होते. नातपुत्त म्हणजेच जैन धर्माचा संस्थापक महावीर होय. पूरण कस्सप हा नीतिमीमांसक होता. कर्माचे परिणाम अदृष्ट व पापपुण्यात्मक मानण्यास काही प्रमाण नाही, असें याचें मत होतें. मख्खलि गोशाल, कर्मावाचून संसार म्हणजे जन्मपरंपरा प्राप्त होते, अशा मताचा होता. त्यास पुनर्जन्म मान्य होता, परंतु कर्म-विपाकाचा सिद्धांत मान्य नव्हता. अजित केशकंबली भौतिकवादी होता. कर्म-विपाक व पुनर्जन्म हीं दोन्हीं तत्त्वें त्यास मान्य नव्हतीं. त्याच्या विचारसरणीस उच्छेदवाद असें नांव दिलें आहे. पकुध काच्चायन अकृतवादी होता. त्याच्या मतें, काहीहि नवें निर्माण होत नाही व काहीहि नष्ट होत नाही; भू जल तेज वायु जीव सुख व दुःख हे सात पदार्थ शाश्वत आहेत; त्यांचें मिश्रण म्हणजे हें विश्व होय; म्हणून हिंस्य व हिंसक हा भेद भ्रामक आहे; कारण तत्त्वतः काहीही उत्पन्न होत व नष्ट होत नाही; असा विचार त्याने मांडला होता. संजय बेलठ्ठिपुत्त अनिर्णयवादी होता. त्याच्या मते परलोक, जीवाचें कारण, पापपुण्य, पुनर्जन्म इत्यादि प्रश्नांची अस्ति नास्ति अशा दोन्ही पक्षीं उत्तरें संभवतात, व दोन्हीं पक्षांचें पूर्ण निराकरण होत नाही; म्हणून निर्णय लागत नाही. अशा प्रकारे नीतिविषयक व परमार्थ विषयक विचारांच्या चर्चेने बुद्धकालीन भारतीय वातावरण आध्यात्मिक असंतोषाने व तत्त्वजिज्ञासेने तप्त झालें होतें.

बुद्धोदयकालीन विचारसंग्रामाचे तीन भाग पडतात. विश्वचिंतन, आत्मचिंतन व साध्यसाधनांचें चिंतन. विश्वचिंतन व आत्मचिंतन यासंबंधी बुद्धाने असा निर्णय घेतला की, विश्वासंबंधी व आत्म्यासंबंधी अंतिम निश्चय सापडणे शक्य नाही. म्हणून त्यासंबंधी अंतिम प्रश्न विचारले असता त्याने मौन धरलें. परंतु विश्वविषयक व आत्मविषयक विचार करण्याचें त्याने टाळलें नाही. कारण त्याला साध्यसाधनांच्या विचारांवर सर्व लक्ष केंद्रित करावयाचें होतें. जीवनाच्या तत्त्व-ज्ञानावर त्याने मुख्य भर दिला. विश्व व आत्मा यांच्याबद्दलचे विचार हे जीव-नाच्या तत्त्वज्ञानाशी निगडीत झालेले असतात. कारण जीवनाची रचना लक्षांत घेण्याकरिता विश्व म्हणजे काय व आत्मा म्हणजे काय याचा उलगडा करावाच लागतो. परंतु त्यासंबंधी अंतिम निर्णय सापडणे अशक्य आहे हें पाहून बुद्धाने

मनुष्याच्या अत्यंत जिव्हाळ्याच्या प्रश्नाला प्रधान स्थान दिलें व बुद्धीने आणि अनुभवाने जीं सत्यें अत्यंत स्पष्ट व निर्विवादपणे सांगता येतील, त्यांच्याच मुळाशीं त्याने हात घातला. तीं जीवन विषयक सत्यें होत. म्हणून साध्यसाधन-विचार अथवा कर्माकर्मविचार यास बुद्धाने प्राधान्य दिलें. अंतिम सत्य काय आहे, यापेक्षा मनुष्याचे अंतिम ध्येय काय आहे, हा प्रश्न हातीं घेऊन त्याने सोडविला. वस्तुमीमांसेपेक्षा मूल्यमीमांसा ही महत्त्वाची आहे, असें त्याने ठरविलें. प्रत्यक्ष आचरणाचा प्रश्न हाच खरा प्रश्न, त्यास वाटला. धर्मचक्रप्रवर्तन हें त्याचें अवतारकार्य ठरलें.

मानवी जीवनाचे प्रश्न विश्वाचे प्रश्न सुटल्याशिवाय सोडविता आले पाहिजेत. कारण जीवित अल्पकाळ टिकणारें आहे. विश्वाचा प्रश्न सुटेपर्यंत थांबण्यास अवसरच नाही. म्हणून जीवनाचा प्रश्न निश्चितपणे सोडविण्याचें बुद्धाने निश्चित केलें. मालुंक्यापुत्त व बुद्ध यांच्या संवादांत (मज्झिम निकाय सुत्त ६३) या मुद्याचा उलगडा चांगल्या रीतीने केला आहे. बुद्ध गौतम, श्रावस्ति येथील अनाथपिंडक श्रेष्ठीच्या बागेत म्हणजे जेतवनात तळ देऊन राहिला होता. मालुंक्यापुत्त एकटाच बुद्धापाशी बसला असताना त्याच्या मनांत असा विचार सुरू झाला की, " बुद्धाने महत्त्वाची दार्शनिक तत्त्वें अनिर्णित ठेऊन बाजूला टाकली आहेत. विश्व शाश्वत आहे की, अशाश्वत आहे; सांत आहे की, अनंत आहे; जीवात्मा शरीररूपच आहे की शरीराहून भिन्न आहे; तथागत म्हणजे मोक्षमार्गी मनुष्य मृत्यूनंतर असतो की नसतो; या प्रश्नांचें स्पष्टीकरण बुद्धाने केलेलें नाही. यामुळे मला बरें वाटत नाही; मला हें युक्त दिसत नाही; मला यासंबंधीं समाधानकारक उत्तर मिळालें नाही तर बुद्धास सोडून जाईन. " विश्व किंवा आत्मा यासंबंधी शाश्वतवाद व उच्छेदवाद हे बुद्धाच्या काळी श्रमणांत व ब्राह्मणांत प्रसिद्ध होते. बुद्धाने अनिर्णीत ठेविलेले सिद्धांत म्हणून या मुद्यांचा संयुक्त निकायांत निर्देश केला आहे. अनिर्णीत याअर्थी " अव्याकृत " शब्द वापरला आहे. अव्याकृत म्हणजे ज्याचें व्याकरण सांगितलें नाही तें. व्याकरण म्हणजे विशदीकरण. वच्छगोत्त परिव्राजकाने बुद्धाला " आत्मा आहे की नाही " असा प्रश्न विचारला होता. बुद्धाने त्याचें उत्तर मौनाने दिलें. वच्छगोत्त निघून गेल्यावर आनंद या शिष्याने हाच मुद्दा पुनः उकरून काढला. परंतु बुद्धाने त्याचा निकाल केला नाही. मालुंक्यापुत्ताने या बाबतींत बुद्धाचा पिच्छा पुरविला. त्याने आपल्या मनांतील वरील प्रश्न बुद्धास टाकला आणि म्हणाला की, भगवन् तू जर या प्रश्नाचें नीट उत्तर दिलें नाहीस तर मी तुझा शिक्षणमार्ग टाकून सामान्य माणसांचा मार्ग पत्करीन. जर भगवंताला विश्व शाश्वत की अशाश्वत आहे, सांत

आहे कीं अनंत आहे; आत्मा देहरूप आहे की देहभिन्न आहे, तथागत मरणानंतर राहतो की नाही, यासंबंधी काहीच माहीत नसेल तर तथागताने स्पष्ट सांगावें की, त्यासंबंधी मला स्पष्ट ज्ञान नाही किंवा दृष्टि नाही. बुद्धाने मालुंक्यापुत्तास उलट प्रश्न विचारला की, 'मी तुला असें कधी म्हणालो होतो काय, की ये; मालुंक्यापुत्ता, माझ्यासह पवित्र मार्गाने चल; मी तुला या प्रश्नांचा निर्णय करून देईन ?' मालुंक्या पुत्ताने सांगितलें की, 'नाही, भगवंताने तसें आश्वासन दिलें नाही.' बुद्ध म्हणालाः–"मग तूं कोणास धाक दाखवितोस ! अरे, जो मनुष्य या प्रश्नांचीं उत्तरें मिळेपर्यंत वाट पाहील, तो उत्तरें मिळण्याच्या अगोदरच मरून जाईल. मालुंक्यापुत्ता, एका मनुष्याला विषलिप्त बाण लागावा आणि त्याच्या मित्रांनी आणि नातेवाईकांनी शस्त्रक्रियाकुशल वैद्यास मदतीकरिता आणावें. जर त्या जखमी मनुष्याने अशा वेळीं त्या शस्त्रक्रियाकुशल वैद्यास असें निक्षून सांगितलें की, मी हा बाण अगोदर काढू देणार नाही; मला ज्या माणसाने हा बाण मारला, तो कोण होता ? क्षत्रिय ब्राह्मण वैश्य की शूद्र ? त्याचें नांव गोत्र उंची रंग गांव इत्यादि सगळें कळलें पाहिजे. ज्या धनुष्याच्या योगाने बाण मारला, तें धनुष्य दोरी भाता हे सगळें मला दिसलें पाहिजे. ही सगळी माहिती मिळण्याच्या आंत तो बाण लागलेला मनुष्य जिवंत रहाणार नाही. पवित्र जीवनाचा (ब्रह्मचर्याचा), जगत् हें शाश्वत आहे की अशाश्वत आहे, सांत आहे की अनंत आहे, जीवात्मा देहरूप आहे की देहभिन्न आहे, या संबंधीं कोणती दृष्टि सत्य आहे, यांच्याशी काहीं संबंध नाही. जन्म जरा मरण दुःख शोक तिरस्कार निराशा विनाश या गोष्टी हेंच या जगाचें निश्चित स्वरूप आहे. वरील प्रश्नांचा निर्णय करण्यांत काही अर्थ नाही. ब्रह्मचर्य वैराग्य निवृत्ति उपशम अभिज्ञान संबोध प्रसाद व निर्वाण यांच्याशी या प्रश्नांचा संबंध नाही. मालुंक्यापुत्ता, मी दुःखाचें कारण आणि दुःखनिरास या संबंधी ज्ञान दिलें, याचा ब्रह्मचर्याशी, पवित्र जीवनाशी, संबंध आहे."

वच्छगोत्ताला गौतमबुद्धाने म्हटलें की, विश्व व आत्मा या संबंधीं चालणाऱ्या तत्त्वचर्चांची मी उपेक्षा करतो याचें कारण ते विचार म्हणजे गोंधळांत टाकणारें जंगल आहे, तें विचार-कांतार आहे, भांबावून टाकणारा चित्र-चमत्कार आहे, बुद्धीचें बंधन आहे. दुःख संभ्रम निराशा आणि ताप त्यांच्यामुळे होतो. अनासक्ति तृष्णानाश समाधान ज्ञान प्रकाश व निर्वाण यांच्याकडे तें नेत नाही. हा धोका पाहून मी त्या दृष्टि सोडून दिल्या. (मज्झिम निकाय वच्छगोत्तसुत्त ७२).

कोशांबी येथे शिंशपावनांत भिक्षूंना समजावून देत असता भगवान् बुद्धाने हातात शिंशपावृक्षाचीं पानें अंजलीत घेऊन म्हटलें, माझ्या हातांत असलेलीं

पानें किती ? आणि या वनांत असलेलीं पानें किती ? अर्थात् वनांत किती तरी अधिक आहेत. त्याचप्रमाणे भिक्षूंनो मी न सांगितलेलें ज्ञान पुष्कळ आहे व सांगितलेलें थोडें आहे. ज्याचा काही उपयोग नाही; ब्रह्मचर्योशी संबंध नाही; अनासक्ति तृष्णानाश समाधान ज्ञान प्रकाश किंवा निर्वाण यांच्याकडे जें नेत नाही, तें मी सांगितलें नाही. (संयुत्तनिकाय महावग्ग सुत्त ३१).

अत्यंत निश्चित, प्रत्यक्षसिद्ध, नित्य अनुभवाच्या, निर्विवाद अशा तथ्यावर विचारसरणी उभारण्याचा तत्त्वज्ञानेतिहासांतील प्रथम प्रयत्न बुद्धाने केला. निर्विवाद शुद्ध कल्पनेपासून तत्त्वज्ञानाचा प्रारंभ केला पाहिजे, असा विचार परिणामकारक रीतीने पाश्चात्य तत्त्वज्ञानाच्या इतिहासांत डेकार्टने प्रथम उपस्थित केला. डेकार्ट हा पाश्चात्य तत्त्वज्ञानांतील नवयुगाचा प्रस्थापक होय. डेकार्टने हा विचार तत्त्वज्ञानाच्या सामान्य मांडणीकरिता उपस्थित केला. केवळ शुद्ध ज्ञानाचें मूळ तत्त्व किंवा प्रथम तत्त्व मांडण्याकरिता डेकार्टने हा विचार उपस्थित केला. शुद्ध तत्त्वजिज्ञासा तृप्त करण्याचाच हेतु त्याच्या ठिकाणी होता. बुद्धाचा हेतु परमार्थप्राप्ति हा होता. मानवी जीवनाचें साफल्य कसें होईल, ही मुख्य विवंचना त्याला लागली होती. शुद्ध तत्त्वबोध एवढाच हेतु त्याच्याठायीं नव्हता. परंतु जीवनाची कृतार्थता साधण्याकरिता शुद्ध तत्त्वज्ञानाची, उच्च बुद्धिवादाची आवश्यकता त्याला मान्यच होती. कारण ज्ञानमार्गीय उपनिषदांच्या ज्ञाननिष्ठेची पार्श्वभूमि त्याला लाभली होती.

बुद्धाची विवेचक दृष्टि पुढीलप्रमाणे प्रकट झाली आहे:— जेतवनांत श्रावस्ती येथे भिक्षूंना बुद्धाने तृष्णासंक्षयाचे तत्त्व सांगून म्हटलें की, भिक्षूंनो हें जाणल्यावर व पाहिल्यावर असें म्हणाल काय की, आमच्या गुरुच्या मोठेपणामुळे आम्ही हें तत्त्व अशा तऱ्हेने सांगतो ? तुम्ही जें सांगता तें तुम्ही स्वतः जाणले अनुभवलें व निर्णीत केलें आहे, असें नव्हे काय ? भिक्षूंनी उत्तर दिलें, होय तसेंच. (मज्झिम निकाय, सुत्त ३८, महातण्हासंखयसुत्त).

नास्तिक व वैदिक यांच्यावरील वैचारिक विजय.

तत्त्वज्ञानाचे विश्वविषयक व आत्मविषयक प्रश्न अंतिम अर्थाने संपूर्णपणे निश्चित करता येत नाहीत म्हणून त्यावर परमार्थ किंवा जीवनध्येय अथवा नीतिमीमांसा अवलंबून ठेवू नये, तर प्रत्यक्ष प्रतीतीवर परमार्थमार्ग उभारावा, अशा निर्णयाने बुद्धाने नास्तिकांवर विजय मिळविला. नास्तिक भौतिकवाद्यांचा बौद्धिक हल्ला परलोक ईश्वर व अमरात्मा या तत्त्वावर होत होता. या तत्त्वांचें खंडन करून ते संयम त्याग तप दान पूजा इत्यादि धार्मिक व नैतिक साधनांना डावलण्याचा उपदेश करीत होते. ऐहिक इंद्रियभोगांना त्यामुळे

महत्त्व येण्याचा संभव होता. बुद्धाने शुद्ध चारित्र्य व संयमात्मक जीवन यांच्या समर्थनाकरिता मानवी जीवितांतील प्रत्यक्ष अनुभवास येणारी संकटमयता व नित्य प्रतीत होणारा दुःख-संग्राम हेंच प्रबळ प्रमाण नीतिमार्गाच्या समर्थनाकरिता आधार म्हणून घेतलें. जीवित दुःखमय आहे, हें पहिलें महान् सत्य उच्च घोषणा करून नास्तिकांच्या व इतर माणसांच्या निदर्शनास आणलें. इंद्रियांच्या सुखाच्या पाठीमागे लागणारीं माणसें अनंत दुःखांना बळी पडतात. हें नित्य अनुभवास येणारें सत्य सिंहगर्जना करून बुद्धाने जगाला निवेदित केलें. त्यामुळे नास्तिकांचा हेतु सिद्धीस गेला नाही. संयम व त्याग यांची गरज परलोकाच्या करिता नाही, हें साधन याच जगातील जीवनाला यशस्वी करण्याकरता आवश्यक आहे, या जीवितातच या साधनांनी परमार्थ अनुभविता येतो, याची साक्ष बुद्धाने दिली.

नास्तिकांप्रमाणे बुद्धाने परंपरागत वैदिक धर्मीय आस्तिकांनाही हटविलें. त्यांना त्रैविद्य म्हणत. दीघ निकायांतील तेविज्ज सुत्त (सुत्त १३) हें या वादाचें सुंदर ऐतिहासिक प्रमाण आहे.

प्रज्ञा व परमार्थ हीं साध्यें सिद्ध करणारें विशुद्धज्ञानच गौतम बुद्धाच्या दृष्टीने महत्त्वाचें होतें. गूढवाद, त्रिकालज्ञान, चमत्कार करण्याची शक्ति, देवता साक्षात्कार, यांच्या योगाने धार्मिक श्रेष्ठत्व साधण्याची कल्पना त्यास मान्य नव्हती. अलौकिक व्यक्तित्वाला पोषक म्हणून या गोष्टी धर्मेतिहासांत ठरलेल्या असतात. रहस्यज्ञान, गूढदृष्टि, अद्‌भुत चमत्कार यांच्या वाचून धार्मिक महिमा बुद्धाने मिळविला. त्याला बोधिवृक्षाखालीं जो साक्षात्कार झाला, त्यांत चार आर्य सत्यें दिसलीं. त्याने जो महान् उपदेश दिला, त्यांत आत्मा ब्रह्म ईश्वर परलोक इत्यादींच्या संबंधी ऊहापोह टाळला. पोठ्ठपाद याच्याशी चर्चा करीत असता प्रज्ञा व निर्वाण यांच्या साधनेस आत्मचर्चा उपयोगी पडत नाही असें त्याने स्पष्ट सांगितलें (दीघ निकाय सुत्त ९). अहंकाराचा निरास चित्तशुद्धि व विश्वव्यापक मैत्री यांच्यायोगाने निर्वाणाची प्राप्ति याच जन्मांत करून घेण्याचा आदेश बुद्धाने दिला. याच आदेशास अनुसरून विनय पिटकांतील महावग्ग आणि चुल्लवग्ग यामध्ये आचरण्याचे नियम दिले आहेत. निश्चितपणा वस्तुवाद न्यायबुद्धि व्यवहार्यता गांभीर्य व प्रसन्नता या गुणांनीं विकसित झालेला स्वभावधर्म निमार्ण करणे, हें बुद्धाच्या धर्मोपदेशाचें मुख्य उद्दिष्ट दिसतें. पारलौकिक तत्त्वांवरील दुरभिमानपूर्ण श्रद्धा वाढवू न देण्याचा कटाक्ष बुद्धधर्माइतका जगांतल्या इतर कोणत्याहि धर्मांत सापडत नाही. बुद्ध धर्माचें इतर सर्व धर्मांच्यापेक्षा नितांत वैशिष्ट्य म्हणजे बाह्य कर्मकांडाचा अभाव हें होय. नैतिक व

आत्मशुद्धि करणारें आचरण हाच मुख्य धर्म या धर्मसंस्थेने मानला. योगसामर्थ्य किंवा योगमार्ग यालाहि बुद्धाने दुय्यम स्थान दिलें. तात्पर्य पारलौकिक विचारसरणी, यौगिक चमत्कार, मंत्रसिद्धि, ईश्वरसाक्षात्कार, बाह्य कर्मकांड, या गोष्टींना दुय्यम महत्त्व देणारा गोतम बुद्ध जगांतील पहिला श्रेष्ठ धर्मसंस्थापक होय, म्हणून इतिहासाने साक्ष दिली आहे. याचें कारण त्याने मानवी अनुभवांतील अत्यंत निश्चित अशा सत्यांची गूढवादी व पारलौकिक अशा वैचारिक गोधळांतून मुक्तता करून उच्चतम नैतिकमूल्यें त्या सत्याच्या अधिष्ठानावर स्थापित केलीं.

तेविज्ज सुत्तांत त्रैविद्य म्हणजे वेदपारंगत असलेले ब्राह्मण ब्रह्मलोकाची प्राप्ति करून घेतात, या कल्पनेवर बुद्धाने आक्षेप घेतला आहे. इंद्र सोम वरुण ईशान प्रजापति व ब्रह्मा अशा देवतांची प्रार्थना करून त्यांचा साक्षात्कार करून घेतात या कल्पनेवर तेथे आक्षेप घेतला आहे. बुद्धाने वासेठ्ठास प्रश्न विचारला की, ब्रह्मा खरोखरच कोठें, कसा व कशा प्रकारें, ब्राह्मणांना किंवा ऋषींना दिसतो ? त्रैविद्य ब्राह्मणांच्यापैकी कोणीही वस्तुतः ब्रह्मा पाहिलेला नसतो. त्यांच्या कितीहि पिढ्या मागे तपासल्या, तरीहि ज्याने ब्रह्मा पाहिला आहे, असा खात्रीचा मनुष्य सापडणार नाही. ज्यांनी सूक्तें रचिलीं, आणि जे सूक्तें गातात, ते कोणीहि न पाहिलेल्या ब्रह्माशीं सायुज्य प्राप्त करून देण्याचा मार्ग दाखवू पहातात. खरोखर त्यांचें म्हणणे वेडगळपणाचें आहे.

उरुवेला येथे बुद्धाला धर्म-साक्षात्कार झाला. तेथील कश्यप नामक ब्राह्मणाने अग्निहोत्रत्याग करून बुद्धमार्ग अनुसरला. लोकांना विशेषतः मगधराज बिंबिसार यालाही फार आश्चर्य वाटलें. कश्यपाइतका महापुरुष बुद्धमार्गी झाला, की, बुद्ध स्वतः कश्यपाच्या पंथाने जाऊ लागला; असाच प्रश्न सर्वांना पडला. बुद्धाने कश्यपाला उद्देशून विचारलेला प्रश्न व कश्यपाचें त्यावरील उत्तर श्लोकबद्धरूपाने महावग्गांत सापडतें. या प्रश्नोत्तरांवरून बुद्धावाचूनच बुद्धाच्या विचारसरणीस पोचलेले ज्ञानी लोक त्यासमयीं बुद्धाच्या प्रांतांत होते, असें निश्चित होतें.

बुद्ध विचारतो की, हे उरुवेलवासिन् तू अग्नित्याग कां केलास ? यज्ञ सोडलास याचा अर्थ काय ? कश्यपाने उत्तर दिलें; यज्ञाच्या योगाने भौतिक वस्तूंचा व इंद्रियोपभोगांचा लाभ होतो, हे उपाधि होत, असें मला दिसतें. यज्ञांत आणि होमांत मला आराम वाटत नाही. बुद्धाने पुनः प्रश्न विचारला की, देवलोकांत व मनुष्यलोकांत असें काय आहे की ज्याच्यांत मनाला आनंद खरोखर व्हावा. कश्यपाने उत्तर दिलें की, उपाधिरहित शांत-पद मी पाहिलें आहे. त्याचा कामनेशीं किंचितहि संसर्ग नाही. तें

स्वतंत्र व विकारशून्य पद आहे. म्हणून मला यज्ञ व होम यांत सुख वाटत नाही. त्यानंतर कश्यपाने आपण बुद्धशिष्य आहोत, असें म्हटलें आहे. हें निर्विकार पद म्हणजे निर्वाण होय. उपनिषदें याच निर्विकार पदाच्या चिंतनांत निमग्न झालीं आहेत, बुद्धाने त्या पदाचें मानसिक स्वरूप निश्चितपणे वेगळें करून त्यास निर्वाण ही संज्ञा दिली. त्याचें खरें स्वरूप अंतिम सत्य हेंच आहे. परंतु या दृष्टीने त्याची चर्चा बुद्धाने टाळली आहे. त्या पदाची प्राप्ति करून देणारा साधनमार्ग मात्र बुद्धाने उत्कृष्ट रीतीने तपासला. साधनमार्गाची तपासणी व शुद्ध स्वरूपांत मांडणी, हें त्याचें मुख्य अवतारकार्य होय. त्याने आपली पूर्वपरंपरा जेथून उद्भवते, त्याचा मागमूस दाखवणारा शब्दप्रयोग साध्य आणि साधन या दोन्ही बाबतीत कायम ठेवला. साधनास त्याने ब्रह्मविहार ही संज्ञा दिली आहे आणि साध्यस्वरूपाला अमृत ही संज्ञा कायम ठेविली. खरा ब्राह्मण कसा बनतो यासंबंधी बुद्धाने वारंवार मार्गदर्शन केलें आहे. तेविज्ज सुत्तांत तो म्हणतो; वासेठ्ठा, ब्राह्मणांनी ब्राह्मण बनण्याचा धर्म सोडला आहे. आणि ब्राह्मण्याची हानि करणारा देवस्तवनाचा मार्ग धरला आहे. वासेठ्ठ पुढे पुनः पृच्छा करतो की, मी असें ऐकलें आहे की, भगवंताला ब्रह्मसायुज्याचा मार्ग माहीत आहे. म्हणून आपण ब्राह्मणवर्गाचे मार्गदर्शन करून संरक्षण करावें. भगवानांनी सांगितलें आपल्या अंतःकरणाने विश्वमैत्रीच्या भावनेने चारी दिशांना, खाली वर, सगळ्या बाजूंना भरून टाकावें. करुणेने असेंच भरून टाकावे. आनंदाने असेंच भरून टाकावें. उपेक्षा म्हणजे अनासक्ति या भावनेनेहि असेंच भरून टाकावें. ही भावना व्यापक अमर्याद अद्रोह व शुद्ध असावी. हाच ब्रह्मरूपतेचा मार्ग आहे. स्वयंभु ब्रह्माची मरणोत्तर प्राप्ति याच्या योगानेच होते. वासेठ्ठ आणि भारद्वाज या उत्तराने समाधान पावले.

बुद्धाने साधनमार्ग शोधला याचा अर्थ नवीन साध्यें व नवीन साधनें प्रकाशांत आणलीं असें नव्हे. तत्कालिन भारतीय संस्कृतीत परमार्थाच्या साध्य-साधनांची गर्दी उडाली होती. त्यांतूनच बुद्धाने साध्य-साधनांची निवड केली. साध्य-साधनांच्या बाबतीतला गोंधळ त्यावेळीं पराकाष्ठेला पोचला होता. यज्ञ तप व्रत यांचे अगणित प्रकार व अगणित पंथ उदयाला येऊन धार्मिक बेबंदशाहीने पूर्ण अंमल बसविला होता. विचारांचे व आचारांचे विविध संप्रदाय विवेचक बुद्धीला संभ्रमांत टाकत होते. धर्मसाधनांचा गोंधळ, वैचारिक बेबंदशाही, आणि नैतिक अगतिकता यांच्या संभ्रमातून भारतीय संस्कृतीला बाहेर काढण्याचें महान् ऐतिहासिक कार्य बुद्धानें केलें. वैचारिक वा तत्त्वज्ञानात्मक विग्रहांतून बुद्धाने कशी वाट काढली, व त्या विग्रहांचा उपशम कसा केला,

याचें विवेचन वर केलेंच आहे. धार्मिक व नैतिक गोंधळातून भारतीय संस्कृतीला मध्यम मार्गाचें दिग्दर्शन करून बुद्धाने संकटातून बाहेर काढलें.

बुद्धाचा मध्यम मार्ग

वैदिक काम्यकर्मकांड एका टोकाला आणि आत्मक्लेशाचा तपोमार्ग हा दुसऱ्या टोकाला असे आत्यंतिक मार्ग कसे सदोष आहेत हें निदर्शनास आणून अष्टांगयुक्त मध्यम मार्ग बुद्धाने दाखविला. जैन धर्मांत कायक्लेशाच्या तपश्चर्येची पराकाष्ठा उपदेशिली आहे. बुद्धपूर्व कालीन आत्यंतिक प्रखर तपोमार्ग जैनधर्माच्या रूपाने आजपर्यंत टिकून राहिला आहे. पंचाग्निसाधन उपवास नग्नदीक्षा भस्मधारण तीर्थाटन इत्यादि प्रकारहि वर्तमान हिंदुधर्मांत सापडतात. तेही बुद्धपूर्व कालापासून चालत आले आहेत. कामोपभोगांना महत्त्व देणारा वैदिकमार्ग आणि देहदंडनाचें उग्र व भयंकर तप सांगणारा योगमार्ग हे आत्यंतिक पंथ बंधनास किंवा प्रज्ञाहानीस किंवा मानसिक अधः-पातास कारण होतात, म्हणून खरा धर्ममार्ग दाखविला पाहिजे, नव्हे, धर्मप्रव-र्तन केलें पाहिजे, असा निश्चय करून बुद्धाने कार्यास प्रारंभ केला. यास धर्म-चक्रप्रवर्तन असें नांव दिलें आहे.

शुद्ध नीति व चित्तशुद्धि हाच प्रत्यक्ष सद्धर्म होय. सद्धर्माला स्वयंसिद्ध मूल्य आहे. या सिद्धान्ताची मानवी इतिहासांत प्रथम स्थापना बुद्धाने केली. नीतिधर्म हाच खरा सर्वश्रेष्ठ धर्म होय, ईश्वराराधना नव्हे, पारलौकिक क्रियाकांड नव्हे, या विचाराची बौद्धिक श्रेष्ठता धर्मेतिहासांत इतक्या प्राचीन काळांत दाखवून देणारा माणूस विसाव्या शतकातल्याहि बुद्धिवादाला आश्चर्यचकित करील, इतका तो विलक्षण आहे. धर्मविषयक तत्त्वज्ञानांत या विचाराचें वैशिष्ट्य अप्रतीम आहे. पारलौकिक विचारसरणीचा धर्मस्थापनेकरिता उपयोग बौद्धांनी केला आहे. परंतु त्या विचारसरणीस बुद्धदृष्ट्या गौणस्थान आहे.

बुद्धाच्याच शब्दांत त्रिपिटकाच्या आधारे बुद्धधर्माचें रहस्य असें सांगता येतें. कार्यकारणभाव जाणणारी स्थिरबुद्धि, हें सद्धर्माचें अधिष्ठान होय. प्रमाद-रहित आलस्यरहित व स्वस्थ असें चित्त प्रज्ञाशाली होऊ शकतें. प्रसन्न मनाच्या योगानेच अधर्मावर विजय मिळविता येतो. धम्मपदांत म्हटलें आहे की, जेव्हा बुद्धिमान् मनुष्य प्रमादाला अप्रमादाच्या साधनाने जिंकून घेतो, तेव्हा पर्वता-वरील मनुष्याने दरीतील मनुष्याकडे पहावें, त्याप्रमाणे तो प्रज्ञाशाली शोकरहित धीर मनुष्य प्रज्ञारूपी प्रासादावर आरूढ होऊन शोकग्रस्त मूर्खजनांकडे पहात राहतो. जागृत मनुष्याला भय नसतें. अप्रमाद झाल्यामुळेच इंद्र देवतांमध्ये श्रेष्ठ बनला. शीघ्रगामी घोडा दुर्बळ घोड्यास मागे टाकतो, त्याप्रमाणे प्रमादशील,

झोपाळू जनांना जागृत बुद्धिमान् मनुष्य मागे टाकून पुढे सरसावतो. चित्त प्रसन्न नसल्यास प्रज्ञा प्राप्त होत नाही. राग द्वेष व मोह हे चित्ताचे मल होत. ते नष्ट करणे म्हणजेच चित्त प्रसन्न करणे होय. चित्तरूपी नगराचें प्रज्ञाशस्त्रानेच संरक्षण करता येतें. सारासारविचार म्हणजेच सम्यक् संकल्प, शुभकर्माचें निर्णायक साधन आहे. इहलोक व परलोक दोन्ही जिंकण्याचें साधन म्हणून सारासारविचाराने निश्चित केलेला धर्म होय. सारासारविचाराच्या योगाने मध्यमा प्रतिपदा म्हणजे मध्यम मार्ग साधता येतो. मध्यम मार्ग म्हणजेच खरा शुद्ध मार्ग होय. यासच ॲरिस्टॉटल् सुवर्णमध्य अशी संज्ञा आपल्या नीतिशास्त्रांत देतो. सुवर्णमध्याचें नीतिशास्त्र बुद्धाने प्रथम शोधलें. शुद्ध प्रज्ञा म्हणजेच सद्गुण होय असें सॉक्रेटिसने सांगितले. अविद्यानाश अभिज्ञा किंवा संबोध हाच निर्वाण होय, असें बुद्धाने म्हटलें आहे. दृष्टि अभिज्ञा स्मृति चक्षु प्रज्ञा इत्यादि शब्दांनी ज्ञानाचा श्रेष्ठ महिमा बुद्धाने वारंवार प्रतिपादिला आहे. नीतिशास्त्राचा हाच खरा पाया होय. बुद्धाला प्रत्यक्षसिद्ध अनुभवाश्रित विचारावर धर्मस्थापना करावयाची होती. त्याकरिता सम्यक्-संबोधाची प्रशंसा त्रिपिटकांत सर्वत्र केलेली आढळते.

मध्यममार्ग आपल्या पहिल्या पांच शिष्यांना वाराणसी जवळील एका तपोवनांत भगवंताने सांगितला (विनयपिटक महावग्ग खंधक १). " भगवानाने म्हटलें, भिक्षूंनो परिव्राजकाने ही दोन टोकें टाळली पाहिजेत. एक इंद्रियोपभोगाला महत्त्व देणारें, हीन, प्रमादयुक्त, अनार्य व अनर्थ-संहित आहे. व दुसरें आत्मक्लेश करणारें, दुःखरूप अनर्थकारक व अनार्य आहे. ही दोन्ही टोकें टाकून मध्यमार्ग स्वीकारला पाहिजे. त्याच्याने चक्षु ज्ञान उपशम अभिज्ञा संबोध किंवा निर्वाण लाभतें. हा मध्यमार्ग म्हणजे आर्य अष्टांगिक मार्ग होय. सम्यक् दृष्टि, सम्यक् संकल्प, सम्यक् वाणी, सम्यक् कर्मान्त, सम्यक् आजीव, सम्यक् व्यायाम, सम्यक् स्मृति व सम्यक् समाधि ही त्याचीं आठ अंगें होत. "

हा अष्टांग मार्ग, चार आर्य सत्यांच्या पैकी चवथें सत्य होय. बुद्धाने या चार आर्य सत्यांच्या रूपाने आपल्या संदेशाचें सारसर्वस्व जगाला दिलें. या आर्य सत्यांना गूढवादाचा यत्किंचित्‌हि स्पर्श नाही. सूर्य समुद्र व आकाश यांचें अस्तित्व आबालवृद्धांस प्रतीत होतें. त्यांचे परिमाण गांभीर्य वा विशालता विचारवंतांनाच मननाने समजते. त्याप्रमाणे हीं आर्य सत्यें आहेत. हीं आर्यसत्यें म्हणजे दुःखाचें सर्वव्यापी अस्तित्व, दुःखाची सार्वत्रिक कारणें, संपूर्ण दुःखनिरासाची शक्यता व दुःखनिरासाचा मार्ग हीं होत. या चार आर्य सत्यांचे वर्णन बुद्धाने पुढीलप्रमाणे केले आहे.

" भिक्षूंनो दुःख हें एक आर्यसत्य आहे. या भूलोकांतील जन्म जरा रोग मृत्यु अनिष्टसंयोग इष्टवियोग इच्छाविघात या गोष्टी दुःखमय होत. पंचस्कंध जीवित दुःखमय होय. भिक्षूंनों, दुःखमुदय म्हणजे दुःखोदयाचें कारण हें दुसरें आर्यसत्य होय. तृष्णा, पुनःपुनः उद्भवणारी सुखतृष्णा दुखःकारण होय. इंद्रियसुखाची तृष्णा म्हणजे कामतृष्णा, या जगाची आसक्ति म्हणजे भव-तृष्णा, ऐहिक किंवा पारलौकिक वैभवाची आकांक्षा म्हणजे विभवतृष्णा असे तृष्णेचे सामान्यपणे तीन प्रकार होत. भिक्षूंनो दुःखनिरोध हें तिसरें आर्यसत्य होय. तृष्णेचा अशेष नाश, संपूर्ण त्याग, सम्यक् वैराग्य किंवा अनासक्ति हें याचें स्वरूप होय. भिक्षूंनो चौथें सत्य दुःखनिरोधाकडे जाणारा मार्ग होय. भिक्षूंनो या चार सत्यांच्या ज्ञानाने, दर्शनाने, माझें चित्त विमुक्त झालें. मला असें समजलें की मला सम्यक्–संबोध प्राप्त झाला. "

बुद्धाने आपलें धर्मतत्त्व जीवनाच्या सर्वव्यापी व सर्वमान्य अनुभवावर आधारलेलें आहे. वैदिक धर्मातील वेदांततत्त्व व वेदांतचिकित्सा त्याने आदराने स्वीकारली, परंतु मनुष्याच्या नित्य व स्थूल अनुभवापासून वेदांतदृष्टि अंतिम सिद्धांताच्या बाबतीत अत्यंत सूक्ष्म व गूढ अनुभूतीत व चिकित्सेत शिरते, म्हणून वेदांताच्या सिद्धांतांच्या मधील काही सिद्धांतांना उजळा देऊन सामान्य लोकानुभवाला निर्विवादपणे जुळतील अशा स्वरूपांत त्यांची मांडणी त्याने केली. त्यांत क्रमवारी लावली. साक्षात् व सतत येणारा अनुभव हा प्रथम सिद्धांत म्हणून प्राधान्याने मांडला. मनुष्याच्या आचरणाला वळण लावणारा, अर्थपूर्ण करणारा, शुद्ध करणारा, सार्थक करणारा आणि मानवी आदर्शाला पूर्णता आणणारा सिद्धांत त्याने प्रथम निवडला. मूलगामी विविध सिद्धांतांच्या मध्ये ज्या सिद्धांताचा मनुष्याच्या नित्य जीवनसंग्रामाशीं निकट संबंध निर्विवादपणे सिद्ध होतो, त्याला सिद्धांतक्रमांत त्याने प्रथम स्थान दिलें. कर्मविपाकाचा सिद्धांत म्हणजे संसार कल्पना, हिला त्या क्रमांत दुसरें स्थान येतें. शुद्ध केवल व निरुपाधिक अमरत्वाचा सिद्धांत यास तिसरें स्थान आहे. सृष्टिविषयक विचाराला अखेरचें स्थान आहे. सृष्टिविषयक विचार पाली धर्मग्रंथांत वारंवार सांगितले आहेत. मागे सांगितलेल्या सृष्टिविषयक तत्त्वज्ञानाच्या बुद्धाच्या उपेक्षेचा अर्थ इतकाच आहे की, त्या विचारावर सर्वस्वी अवलंबून राहता येत नाही. परंतु सृष्टिविचार, विश्वविषयक तत्त्वज्ञान, पारलौकिक कल्पना, यांच्याशिवाय धर्मविचार किंवा नीतिशास्त्र स्वस्थ बसू शकत नाही. याची कबूली पालीतील बौद्ध-धर्मग्रंथांवरून स्पष्टपणे मिळते. संसाराचा म्हणजे जन्ममरणपरंपरेचा किंवा पुनर्जन्माचा विचार बुद्धाच्या आणि बुद्धानुयायांच्या धर्मोपदेशांत सर्वत्र भरून राहिला आहे. संसार

आणि निर्वाण या तत्त्वांची जोडी कोठेच फुटलेली त्यांत सापडत नाही. चार आर्यसत्यांच्या इतकेंच प्रतीत्यसमुत्पादाचें माहात्म्य बुद्धधर्मांत आहे. किंबहुना प्रतीत्य समुत्पाद हेंच बौद्ध विचारसरणीचें सारसर्वस्व आहे असेंही बौद्धांच्या धार्मिक वाङ्मयावरून निश्चित करता येतें. यासंबंधी अधिक ऊहापोह पुनः पुढे सदर्भानुसाराने करू. येथे मुख्यतः हेंच सांगावयाचें आहे की बुद्धाची धर्मविषयक विचारसरणी गूढ, अतींद्रिय व पारलौकिक विचारांच्यापासून सुरू होत नाही. तिचें प्रारंभस्थान जीवनांतील धगधगीत अनुभव हाच होय. आणि तिचा मुख्य रोख मनुष्याचें प्रत्यक्ष क्रियात्मक जीवन शुद्ध व सार्थक करणे हा आहे.

जीवन स्वभावतःच दुःखमय आहे, पीडित आहे, हें पहिलें आर्यसत्य होय. हे सत्य उपनिषदांनी व सांख्यांनी बुद्धापूर्वीच प्रथम पाहिलें होतें तरी त्याला प्रथम स्थान देण्याचें काम बुद्धाने केलें. बुद्धाचें तर्कशास्त्र अत्यंत प्रखर होतें, व प्रज्ञा अतिशय प्रबल होती, याची साक्ष या प्रथम सत्याने मिळते. तत्त्वज्ञानाचा प्रारंभ कोठून करावा, याचें हें उत्तम निदर्शन आहे. प्रत्येक युगांत अनंत कालपर्यंत काही विचारवंत माणसें या आर्य–सत्याचे श्रेष्ठत्व मान्य करतील. कारण कितीहि प्रगति झाली व मनुष्याने सृष्टीवर विजय मिळवून अपरंपार वैभवाचें युग निर्माण केलें तरी, त्या युगास दुःखाचा महान् असुर ग्रासण्यास कोठून तरी येतोच. विश्वशक्ति अनंत असल्यामुळे तिच्या व्यापक उदरांत कोठेतरी हा असुर लपलेला असतोच. मनुष्याच्या अंतरंगांतहि ही विनाशक आसुरी शक्ति निवास करीत असतेच. बाह्य विश्व व मानवी अंतरंग या दोन्ही ठिकाणीं विनाशक वैरी अज्ञातपणे वास करीत असतात. भूकंप, वादळ, अनावृष्टि, संहारक रोगजंतु अशी बाह्य निसर्गांतील भयें अगणित आहेत. जरा मरण व्याधि काम क्रोध लोभ मोह मत्सर द्वेष अज्ञान हें जीवनाचे अपरिहार्य घटक आहेत. मानसिक व भौतिक गरजांतून लढाया, आक्रमणें, विध्वंसक संघर्ष, यादवी, मानवी दास्य इत्यादि घटना घडत असतात. यांच्या भयांतून पूर्ण मुक्त झालेलें विश्व कल्पनासृष्टीत सुद्धा सापडावयाचें नाही. विज्ञान कितीहि वाढलें तरी अज्ञानाचा विस्तार आणि परिवार कमी झालेला दिसत नाही. म्हणून जीवनाचा स्वभावधर्म तपासून साध्यसाधनांचीं मांडणी बुद्धाने केली. बुद्ध हा दुःखवादी व निराशावादी आहे. परंतु त्याचा दुःखवाद संपूर्ण निराशावादी नाही. शांत व दुःखमुक्त अंतिम निर्वाणाचें ध्येय साधणारा अष्टांग आर्यमार्ग हा अशा, उत्साह धैर्य कौशल शांति व प्रज्ञा यांच्या उत्तरोत्तर विकासाकडे नेतो. शील समाधि प्रज्ञा ही या विकासाचीं लक्षणें आहेत. हीं लक्षणें प्रकट झाल्यावर विश्वव्यापी–मैत्री, आकाशापेक्षा मोठी करुणा, ब्रह्मांडापेक्षा महान् मुदिता (आनंदवृत्ति) व सर्वत्र जागृतपणा किंवा अवधान ठेव-

णारी उपेक्षा (अनासक्ति) हे चार ब्रह्मविहार अंतःकरणांत परब्रह्माची चैतन्य-शक्ति खेळवितात. अष्टांग मार्ग हे चौथें आर्यसत्य असून आत्यंतिक दुःखनाश-रूप निर्वाण हें तिसरें आर्यसत्य आहे. अष्टांग मार्ग हें त्याचें साधन होय. आत्यं-तिक दुःखनाश, दुःखाचें कारण नष्ट झाल्याशिवाय होत नाही. दुःखाच्या कार-णाची मीमांसा दुसऱ्या आर्यसत्यात येते. तृष्णा हें मुख्य दुःखकारण होय, हें दुसरें आर्यसत्य सांगितलें आहे. तृष्णा म्हणजेच काम होय. बुद्धाचा हा तृष्णा-सिद्धांत इतका मूलगामी आहे की, आधुनिक फ्राइडच्या मानसशास्त्रापर्यंत त्याचा अबाधितपणा प्रतीत होत आहे. कार्यकारणभावाचा किंवा स्वभावधर्मांचा विचार करीत असताना बुद्धाला हीं चार आर्यसत्यें सापडली.

विश्वाचें आणि जीवनाचें सत्यस्वरूप ज्या प्रमाणांत निश्चित करता येतें त्या प्रमाणांत नीतिशास्त्रहि निश्चित करता येतें. म्हणून विश्वविषयक अंतिम सत्यांचा निर्णय बुद्धाने टाळला असें वरवर जरी दिसत असलें, तरी त्यासंबंधी काही मूलभूत निर्णय स्वबुद्धीने किंवा वैदिक परंपरेच्या आश्रयाने स्वीकारले होते. नैतिक सत्यें किंवा मूल्यें एका अर्थी स्वयंसिद्ध असतात. आरो-ग्याचे नियम इंद्रियविज्ञानाच्या अभ्यासावाचूनहि जसे अनुभवानेच पारखता येतात, तसे नीतिनियम तत्त्वज्ञानावाचून जागरूकपणाने आयुष्य जगणाऱ्यास अनुभवाने पटू शकतात. द्राक्ष आंबे फणस इत्यादि फळांतील व दुधांतील जीवनसत्त्वें हजारों वर्षें माहीत नव्हतीं तरी सात्त्विक आहार म्हणून त्यांची प्रशस्तता माण-सास हजारों वर्षांपूर्वी कळलेली आहे. स्फटिक मोति व रत्नें यांची पदार्थविज्ञान-शुद्ध घटना माहीत नसलेले श्रेष्ठ रत्नपारखी असतात. तसेंच नीतिनियमां-तील जीवनसत्व आणि चैतन्यास उजळा देणारी शक्ति दार्शनिक सत्याचा ऊहा-पोह न करणाऱ्या सज्जनांना अनुभवाने प्रतीतीस येते. परंतु इंद्रियविज्ञानाचा आरोग्याच्या नियमांशी व पदार्थविज्ञानाचा रत्नरचनेशी असलेला संबंध जसा अभेद्य आहे, तसाच नीतिशास्त्राशी तत्त्वदर्शनाचा संबंध आहे. म्हणून बुद्धाच्या विचारामध्ये तत्त्वदर्शनाची उपेक्षा व सामंजस्यपूर्ण आदर या दोन्ही गोष्टी सापडतात, व त्यांतील विसंगति परिहृत करता येते.

धर्म हा शब्द विश्वविषयक तत्त्वज्ञान व कर्तव्याकर्तव्यविचार या दोन्ही विष-यांत विस्तृत व संकुचित अर्थांनी बौद्ध वाङ्मयांत वापरला आहे. हा शब्द फार घोटाळयाचा आहे. हा शब्द अगणीत वेळा वापरला असल्यामुळे आधुनिक बौद्ध धर्माच्या संशोधक पंडितांनी त्याच्या अर्थाबद्दल पुष्कळ चर्चा केली आहे. हा शब्द मूळ वैदिक वाङ्मयांत पुष्कळ वेळा येतो. तेथे त्याचा अर्थ कठोपनिषदांतील एक स्थळ सोडून एका विवक्षित निश्चित अर्थांचा आहे. संदर्भानुसाराने अर्थच्छटा

बदलतात तरी त्यांच्यांत सांनिध्य पुष्कळ आहे म्हणून वैदिक वाङ्मयांत धर्म हा शब्द संशय उत्पन्न करीत नाही. पवित्र कर्म, कर्तव्य कर्म एवढाच अर्थ वैदिक वाङ्मयांत या शब्दाला आहे. बौद्ध वाङ्मयांत संदर्भानुसाराने अर्थ बदलतात. अनेकवचनी प्रयोग येतो तेव्हा वस्तूचे स्वभाव, भिन्नभिन्न आविष्कार, भिन्न कार्यकारणभाव, असा अर्थ असतो. जें काही ज्ञेय म्हणून आहे, तें सर्व आविष्कारच आहे, असा अभिप्राय या शब्दाचा तेथे असतो. वस्तुस्वभाव किंवा निसर्ग असा त्याचा मुख्य तात्त्विक अर्थ आहे. या अर्थाचा बुद्धाच्या आदेशाशीं म्हणजे नीतिशास्त्राशीं मुख्य संबंध आहे. सारिपुत्त व मोग्गलान यांना जें एक धर्मतत्त्व कळलें, त्याचें वर्णन असें केलें आहे की, जें उत्पन्न होतें तें नष्ट होतें. समुदय म्हणजे उत्पत्ति व निरोध म्हणजे क्षय हा वस्तुधर्म किंवा निसर्ग आहे. नीतिशास्त्राशी याचा संबंध असा पोचतो. मानवी जीवनाचा स्वभाव दोन तऱ्हेचा आहे. अधोगतीकडे जाणारा व उन्नतीकडे जाणारा. त्याच्या स्वभावाचा उत्कर्ष व पूर्णता ज्या नियमाने होते तो सद्धर्म होय. विश्वांतील कार्यकारणभाव हा जसा विश्वधर्म, त्याचप्रमाणे मानवी जीवनाच्या उत्कर्षाचा कार्यकारणभाव हा मानवधर्म होय. साध्यसाधनभाव हें कार्यकारणभावाचेंच मानवी जीवनाने मर्यादित केलेलें स्वरूप होय. कारण मानवी जीवनांतील घटनांना इष्ट व अनिष्ट असे विभाग लागू पडतात. जें स्वयमेव इष्ट असतें, ज्याचे अनिष्ट परिणाम होत नाहीत, तें शुद्ध साध्य होय. ज्या कारणांनी साध्य सिद्ध होतें, तें साधन होय. ज्या साधनांच्या योगाने शुद्ध साध्य सिद्ध होतें, तें साधन व साध्य नैतिक ठरतें. शुद्ध साध्याचा व साधनाचा कार्यकारणभाव हा नीतिशास्त्राचा विषय होय. बुद्धाच्या धर्मानुशासनांत शुद्ध साध्यें व शुद्ध साधनें यांचा विचार केलेला आहे. यास धर्मता असें नांव आहे. ज्याच्या ठिकाणी सद्धर्म बाणलेला असतो त्याच्या स्थितीला धर्म-मेघा अशी संज्ञा आहे. ज्याच्या ठिकाणी धर्मविवेक बाणलेला असतो, त्यास धर्मचक्षु म्हणतात.

तत्त्वदृष्टीचें स्वरूप

बुद्धाच्या नीतिशास्त्रांत आधारभूत असलेलें बुद्धानुशासनातील तत्त्वदर्शन भारतीय बौद्धिक संस्कृतीचा एक शाश्वत निधि आहे. त्यांतील मूलगामी वस्तुतत्त्वें अद्ययावत् विज्ञानयुगांतही अबाधितपणे टिकून आहेत. विश्वाचा अंतिम घटक बौद्धांनी अणु मानला. तो प्रतिक्षणी बदलत असतो. प्रतिक्षणीं बदलत नाही असें काहीच नाही. वस्तूतील हा प्रतिक्षणचा बदल ध्यानांत येत नसतो. म्हणून त्यास समजून न येणारा बदल अप्रतिसंख्यानिरोध म्हणून वर्णिला आहे. प्राणी मरतो, रथ भग्न होऊन निरूपयोगी होतो, घट नष्ट होतो, अशा प्रकारचा जो कार्यनाश

त्यास प्रतिसंख्यानिरोध म्हणजे ध्यानांत भरणारा विनाश असें म्हटलें आहे. प्रतिक्षणी बदलणाऱ्या अणूची कल्पना विज्ञानांतील शक्ति-कणाच्या कल्पनेसारखी आहे. अशाप्रकारच्या अनेक अबाधित कल्पना बौद्धांच्या तत्त्वज्ञानाने व तर्कशास्त्राने निर्माण केल्या आहेत. धर्म, नीति, मानसशास्त्र, वस्तुविद्या, ज्ञानविषयक प्रमेय, प्रमाणपद्धति, शिक्षणशास्त्र, समाजशास्त्र, धर्मसंघटनेचें तंत्र इत्यादि विषयांत बुद्धाच्या अनुशासनांत सारगर्भ व सत्यवेधी विचारांची समृद्धि भरली आहे. त्यामुळेच सर्वास्तिवाद, वैभाषिकवाद, सौत्रांतिकवाद व माध्यमिकवाद अशी चार तत्त्वदर्शनें प्रगल्भ तर्कशास्त्रासह बौद्धांनी निर्मिलीं.

वेदान्त, सांख्य न्याय वैशेषिक इत्यादि दर्शनांची प्रतिद्वन्द्वी दर्शनें म्हणून त्यांची उत्कृष्ट वाढ झाली. बौद्ध जैन चार्वाक हीं अवैदिकदर्शनें आणि वेदान्तादि षड्दर्शनें यांची रचना परस्परसाक्षेप आहे. त्यांची उत्पत्ति व वाढ परस्परांच्या अपेक्षेनेच झाली आहे. कोणतेहि एक दर्शन दुसऱ्या दर्शनांच्या सिद्धांतांना पूर्वपक्ष मानून स्वसिद्धांताची रचना करते. म्हणून कोणतेंहि एक भारतीय दर्शन अन्य सर्व भारतीय दर्शनांच्या आकलनाशिवाय संपूर्णपणे आकलन करता येत नाही. वैदिक व अवैदिक दर्शनांची संकलित महासंस्था आहे; म्हणून जैन बौद्ध व वैदिक यांचे वैचारिक अधिष्ठान सांस्कृतिक सहकारितेच्या दृष्टीने एकच आहे, असें निश्चित होतें. भारतीय दर्शनांचा महावृक्ष एकाच तात्त्विक प्रेरणेच्या मुळांतून निपजला आहे.

चित्ताच्या शांतीस व शुद्ध नीतीस परिपोषक म्हणून जो तत्त्वविचार बुद्धास इष्ट वाटला, तोच त्याने अधिक जोराने पुढे मांडला. ईश्वरवाद किंवा देवतावाद त्याने पुरस्कारिला नाही. कारण शुद्ध नैतिक व वैराग्यप्रधान विचारसरणीस ईश्वरवादाची किंवा देवतावादाची पुष्टि नियमाने मिळू शकत नव्हती. कारण देवतांना संतुष्ट करणाऱ्या विधिविधानांच्या मध्ये व कर्मकांडांच्या मध्ये हिंसा, सुरापान, स्त्रीसंभोग, चैनीचे भोजनसमारंभ, रंगेलपणाचा अतिरेक करणारे उत्सवप्रसंग, नृत्य, नाटक, संगीत, चंद्रिकोत्सव, वसंतोत्सव, जलक्रीडा, संभोगक्रीडा इत्यादि गोष्टी आहेत; बहुविध विषयासक्तीचा आणि विलासाचा कळस ज्यांत झालेला आहे असे धर्मविधि देवताराधनेकरिता आचारांत व शास्त्रांत सांगितले आहेत, ते हीच गोष्ट सिद्ध करतात. म्हणून शील, समाधि व निर्वाण यांना साधक असलेल्या धर्मविचारांत देवताविचार नियमाने आवश्यक आहे, ही गोष्ट बुद्धास मान्य झाली नाही. सद्गुणांना सद्गुण हेंच बक्षीस आहे. देवांच्या पेक्षा साधु श्रेष्ठ होत. साधुत्वाचें मोल कशानेही करता येत नाही. हा विचार त्याने पुरस्कारिला.

अहंता आणि ममता यांच्या योगाने स्वार्थवृत्ति बळावते व परोपकार, दया, भूतानुकंपा, इंद्रियसंयम, प्रज्ञा, इत्यादि सद्‌गुणांची वाढ होत नाही; प्रापंचिक स्वार्थ बळावून स्वतःच्या कौटुंबिक जीवनाबाहेरचें जग परकें वाटतें. म्हणून अहंकाराला व ममतेला छेदून टाकणारी तत्त्वदृष्टि बुद्धाने विकसित केली. तो अनात्मवादी होता. ' मी ' असा जो संबोधिला जातो तो जीवात्मा शाश्वत आहे, हें वैदिकांचे मत त्याने खोडून काढलें. ' अनत्ता 'वाद म्हणजे अनात्मवाद त्याने स्वीकारला असें त्रिपिटकांत वारंवार म्हटलें आहे. रथ जसा अनेक भागांच्या समुदायाने बनला आहे, घट ज्याप्रमाणे कण-समुदायाने बनला आहे, त्याचप्रमाणे व्यक्ति ही पदार्थ-समुदायाची बनली आहे. सगळें विश्वच असें समुदायाचें कार्य आहे. समुदायाचें बनलेलें एकेक कार्य म्हणजेच ' संस्कार ' होय. व्यक्ति व जगांतील सर्व कार्यें अनित्य आहेत. हा त्याने मांडलेला प्रथम दार्शनिक सिद्धांत होय. सर्व अध्रुव व सतत बदलणारें आहे. स्थिर असें काहीच नाही. या विचाराचा पगडा मनावर बसल्याने वैराग्यवृत्तीचें पोषण होतें. व्यक्तित्व म्हणून स्थिर असें काही तत्त्व नाही हा विचार अहंतेला धक्का देतो. त्यामुळे अहिंसा व विश्वव्यापी मैत्री उपजण्यास अनुकूल अशी चित्तभूमि तयार होते.

बुद्धाने अनात्मवाद स्वीकारला परंतु कर्मवाद किंवा पुनर्जन्मवादही उपदेशिला; त्यामुळे पंडित बुचकळ्यांत पडले आहेत. कारण पुनर्जन्म कर्मानुसाराने घेणारा जीवात्मा मागच्या पुढच्या जन्मांमध्ये एकच असला पाहिजे. जो कर्म करील, तोच कर्माप्रमाणे जन्म घेतो असें मानलें तरच कर्मवाद व पुनर्जन्मवाद अर्थपूर्ण होतो. या परस्परविरोधी कल्पनांचा विरोधपरिहार बुद्धशिष्यांनी केला आहे. जीवात्मा ही एक अखंड चैतन्यवस्तु नाही. परंतु प्रतिक्षणी बदलणारा, परंतु नष्ट न होणारा, अविरतपणे वाहणारा चैतन्यप्रवाह आहे. तो अनेक जन्मांच्या परंपरेमध्यें सुद्धा सूत्रवत् अनुस्यूत असतो. गौतम बुद्ध कर्मवाद मानीत नाही, अशी प्रसिद्धि निर्ग्रंथ ज्ञातिपुत्र म्हणजे जैनधर्माचा संस्थापक महावीर याच्या कानापर्यंत गेली होती (अंगुत्तर-निकाय अठ्ठकनिपात सुत्त १२). निर्ग्रंथ ज्ञातिपुत्राने सेनापती सिंह या आपल्या शिष्यास म्हटले की, तू सिद्धार्थ गौतमाकडे कशाला जातोस. अरे, तो कर्मवाद मानीत नाही. तो अक्रियावादी आहे. परंतु सिंहाने वैशाली येथे जाऊन बुद्धाची गाठ घेतली; व विचारिलें की, गोतम, मी असें ऐकिलें की, तू अक्रियावादी आहेस. त्यावर गोतमाने सविस्तर उत्तर दिलें:—" होय मी अक्रियावादी आहे. कारण मी अकुशल कर्म करण्याच्या विरुद्ध आहे. परंतु मी क्रियावादीहि आहे. सम्यक् कर्म कायावाचामने करून करावें असें सांगतो. मी उच्छेदवादी आहे. तृष्णा द्वेष आणि अविद्या

यांचा नाश करा असें सांगतो. मी तपाचाही उपदेश करतो. तप म्हणजे जाळणे. अशुद्ध विचार व असम्यक् कर्में जाळून टाकावयाचीं असतात." या ठिकाणी गौतमाने पुनः कर्मवादाची म्हणजे पुनर्जन्मवादाची चर्चा टाळली आहे. तात्पर्य गूढ तात्त्विक प्रश्नाचा अंतिम निर्णय लागणें शक्य नसल्यामुळे सद्गुणांच्या उपासनेला संपूर्ण महत्त्व त्याने दिलें. सद्गुणांची उपासना आत्मक्लेशरूप तपाने होत नाही. म्हणून तप देखील उग्र स्वरूपांत करण्याचा नकार त्याने दिला. शांति आणि तितिक्षा म्हणजे सहनशीलता हेंच परम तप होय असें बुद्धांचें मत आहे. असें सांगताना 'बुद्ध' हा शब्द बहुवचनी वापरला आहे; हें विशेष लक्षांत ठेवण्यासारखें आहे. सिंह सेनापतीने आत्मक्लेशपर जैन मार्ग सोडला परंतु जैन धर्मांतील अहिंसा तत्त्वाला बुद्धाने सर्वस्वी मान्यता दिली. औचित्यपूर्ण संयम व आसक्तीवरील विजय हे बुद्धाच्या नीतीचें रहस्य आहे. तृष्णेचें बंधन नष्ट करण्याकरिता नियमांचे परिपालन करणे हें आवश्यक म्हणून सांगितलें. परंतु कर्मबंधांतून मुक्त होण्याकरिता जैन धर्मांत सांगितलेले देहदंड मान्य केले नाहीत. धम्मपदांत (१४१-४५) म्हटलें आहे की, "नग्नचर्या, जटाधारण, पंकलेपन, उपवास, स्थंडिलावर म्हणजे उघड्या शय्यारहित भूमीवर शयन करणे, भस्म इत्यादि प्रकारच्या धुळीने माखून घेणे आणि नित्य उकिडवे बसणे अशा क्रियांनी मनुष्याची शुद्धि होत नाही. सम्यक् आचरण करणारा, शांत, दांत, नियत, ब्रह्मचारी व सर्व भूतांच्या बाबतींत दंडत्याग केलेला जो असतो तोच ब्राह्मण, तोच श्रमण व तोच भिक्षु आहे. चाबकाच्या धाकाखाली तयार झालेल्या वेगवान् भद्र अश्वाप्रमाणे बना. श्रद्धा शील शौर्य समाधि धर्मविनिश्चय विद्या आणि आचरण यांनी संपन्न व स्मृतिमान् बनून महान् दुःखाचा अंत करा. बाण बनविणारा पोलादास, सुतार लाकडास, जसा नमवितो तसें सुव्रती जन आत्म्याचें दमन करितो."

दुःखवादाची मीमांसा

ऐहिक जीवन दुःखमय आहे हा विचार बौद्ध धर्माच्या जीवनविषयक तत्त्वज्ञानांतील मूलभूत विचार आहे. या विचाराचा उगम प्रथम उपनिषदांत झाला. प्रापंचिक सुखें व सुखसाधनें अस्थिर व विनाशी आहेत; म्हणून अखेरीस दुःख हा परिणाम ठरलेलाच आहे; परम सत्याच्या शिवाय बाकी सगळें आर्तीस कारण आहे, शोकास कारण आहे; या विचाराचा प्रारंभ उपनिषदांत झालेला दिसतो. परंतु हा विचार सांख्य, बौद्ध, जैन किंवा वेदोत्तरकालीन सर्व भारतीय विचारसरणीवर प्रभाव गाजवीत आहे. सर्व दर्शनें विश्वाची दुःखमयता उच्च कंठरवाने बजावून सांगत आहेत. नास्तिक चार्वाकाचें दर्शन यास अपवाद आहे.

परंतु उत्तरकालीन चार्वाक दर्शनावरसुद्धा या विचाराची पकड बसली, याचाही पुरावा सापडतो. वस्तुतः बुद्ध हा समतोल विचाराचा होता. सुखदुःखाच्या द्वंद्वाचें अस्तित्व त्याने प्रतिपादावयास पाहिजे होतें. परंतु त्याने अधिक भर दुःख-कल्पनेवर दिला याचें कारण अविद्या व तृष्णा हें संसारबंधाचें मूळ होय, असें जीवनाचें तत्त्वज्ञान त्याने मांडलें. अविद्या व तृष्णा यांची सर्वव्यापी बंधकता मान्य केल्यावर त्यांची दुःखमयता सहज मान्य करता येते. अविद्या जितक्या अंशाने कमी होत जाते; ज्ञानाची किंवा प्रज्ञेची प्रसन्नप्रभा ज्यामानाने फाकत जाते; त्या मानाने चित्तशुद्धीचा उत्साहपूर्ण शांतियुक्त आनंद वाढीस लागतो. म्हणून आध्यात्मिक आनंद हाच खरा आनंद होय व तोच या जगांत माणसाला श्रेयाकडे आकर्षित करतो. त्या आनंदाची पूर्णता हाच परमार्थ ठरतो. धन मान इंद्रियसुखें यांच्यांतील आनंद विवेकी पुरुषाच्या दृष्टीने आनंदाचा आभासच होय. कारण प्रकट वा अप्रकट रूपाने तृष्णेची अगाध अस्वस्थता विषयसुखाच्या अनुभवाखाली ज्वालामुखीप्रमाणे दडलेली असते. या अस्वस्थतेची वा तृष्णेच्या प्रखर उष्णतेच्या सागराची, जाणीव झालेला तत्त्ववेत्ता परमार्थाचा शोध करतो. ही जाणीव उपनिषदांत प्रथम उगम पावली. बुद्धाच्या काळांत या जाणिवेला भर आला.

उपनिषद् पूर्व वाङ्मयांत दुःखवादाचा मागमूसही सापडत नाही. विश्वशक्तीची आराधना व साधना करून प्रापंचिक समृद्धीचे अर्जन करण्यांत वैदिक मन गर्क झालेलें दिसतें. बालकाच्या किंवा तरुणांच्या मनाप्रमाणे दृश्य प्रपंचांत उत्साहाने क्रीडा करणारें व झगडणारें तें मन होतें. सस्यशालिनी भूमि त्याला प्रत्यक्ष मातृदेवताच वाटे. मेघ व पर्जन्य आणणारा वायु त्याला सखा वाटे. सूर्य हा मित्र दिसे. अरुणवर्ण उषा सर्व विश्वाला जागृत करून कर्मांत प्रवृत्त करणारी देवता आहे, हें वैदिक मनुष्याच्या दृष्टीला दिसत असें. स्वर्गात राहणाऱ्या देवता त्याच्या पृथ्वीवरील संसाराला संपन्न व धन्य करण्याकरिता झटतात, असें त्याच्या दृष्टीला गोचर होत होते. अन्न, पशू, प्रजा, नीरोग काया, दीर्घायुष्य, शत्रुनाशाची भौतिक साधनें, अशा प्रकारच्या भौतिक जीवनाचा महिमा वाढविणारी देवतांची आराधना, मरणोत्तर स्वर्गास कारण होत होती. ऐहिक वैभव व पारलौकिक स्वर्ग यांच्या प्रेरक शक्ति वैदिक मनुष्यास एकच दिसत होत्या. आध्यात्मिक आनंद व आधिभौतिक सुख यांचे वैदिक वाङ्मयांत संगनमत झालेलें आहे. प्रपंच व परमार्थ यांतील भेद प्रकट करणारी विवेकबुद्धि निर्माण करणारी प्रगल्भ सामाजिक परिस्थिति वैदिक काळाच्या उत्तरार्धात हळूहळू निर्माण होऊ लागली. आत्मनिरिक्षण करणारी, अंतर्मुखपणे

सारासार व नित्यानित्य ओळखणारी, चिंतनप्रधान विचारशीलता वैदिक समाजांत प्रथम नव्हती. वैदिक मन अल्लड, बहिर्मुख व अपरिपक्व जोपर्यंत होतें तोपर्यंत यज्ञसंस्था व वैदिक देवता यांचें प्रभुत्व होतें. चिंतनशीलता उपनिषद्-कालीं प्रकट होऊं लागली. बुद्धाच्या काळांत ही चिंतनशीलता अधिक अंतर्मुख झाली. कारण सामाजिक परिस्थिति बदलली. कर्मकांड-प्रधान धर्मसंस्थेच्या प्रभावाखालीं वाढलेली भारतीय समाजसंस्था व्यथित होऊन डबघाईस आली. कर्मकांडरहित व सामाजिक व्यथेची जाणिव देणारी नीतिधर्मप्रधान समाजसंस्था उदय पावण्याची ऐतिहासिक परिस्थिति बुद्धोदयाने सूचित केली. बुद्धाने समाजाच्या मानसिक संस्कृतीचें विशोधन केलें व नीतिप्रधान धर्मसंस्थेची स्थापना केली. जगाच्या इतिहासांत नीतिप्रधान धर्मसंस्था बुद्धाने प्रथम अस्तित्वांत आणली. झरदुष्ट्राचा धर्म, ख्रिश्चन धर्म किंवा वैष्णव धर्म नीतिप्रधान आहेत. परंतु पारलौकिक तत्त्वें किंवा ईश्वर यांचा सर्वश्रेष्ठ महिमा त्यांतील नीति-विचाराचा मुख्य आधार आहे. बुद्धधर्मांतील परमार्थ शुद्ध नीतीच्या स्वरूपाचा आहे. त्यांतील वेदांतविद्या किंवा तत्त्वदर्शन हें नैतिक प्रज्ञा-प्रकर्षाची पूरक शक्ति आहे.

बुद्धपूर्वकालीन समाजसंस्था यज्ञधर्मावर आश्रित होती. वैदिक आर्यांच्या समाजसंस्थेचें संघटन व नियंत्रण यज्ञसंस्थेच्या धार्मिक वातावरणांत झालेलें होतें. यज्ञसंस्थेतच सर्वव्यापी विशुद्ध नैतिक तत्त्वांचीं बीजें रोवलीं गेलीं, परंतु यज्ञसंस्थेचें प्रकट स्वरूप संकुचित होतें. माणसाच्या स्वार्थी भावनांनी, कौटुंबिक योगक्षेमाच्या चिंतेने, धन प्रजा पशु भूमिलाभ रोगनाश उत्पातशान्ति युद्धविजय इत्यादि वैषयिक व प्रापंचिक कामनांनी यज्ञांतील धार्मिक वृत्ति भरलेली होती. तिला सात्त्विक व आध्यात्मिक स्वरूप आरण्यकांनी व उपनिषदांनी देण्याचा प्रयत्न केला. परंतु यज्ञाच्या सर्वांगीण रचनेशीं तो पूर्ण विसंगत होता. नव्या नैतिक तात्त्विक सात्त्विक विशाल व भव्य धार्मिक प्रतिभांना समाविष्ट करण्याकरिता आवश्यक असलेल्या सुधारणेने ती दुरुस्त करण्याच्या ऐवजीं टाकून देणेच भाग पडलें. कारण ती फार संकुचित होती. तिच्यांतील इंद्रिय-लालसा, भौतिक वैभवाची वासना आणि भौतिक देवतांचा विचार स्थूल होता. विशिष्ट देशमर्यादेत लहानलहान जनसंघ किंवा राष्ट्रें यांच्यांतील परस्परविरोधी संकुचित चालीरीतींना व भेदभावनांना उल्लंघणारा, क्षुद्र अहंकारांना व वैरांना तुच्छ लेखणारा व्यापकधर्म उदय पावल्याशिवाय गत्यंतर नाही अशी परिस्थिति आली. अशा परिस्थितीच्या वातावरणांत बुद्धपूर्व समाजव्यवस्था शिरली. राजांची लहान लहान राज्यें व राजहीन भिन्न भिन्न गणसंस्था असें त्या समाज-

संस्थेचें राजकीय स्वरूप होतें. सार्वभौम सत्तेचा अभाव असल्यामुळे राजांच्या मध्ये आपसांत वैराग्नि नित्य धुमसत असे. निर्बळ झालेल्या शेजारच्या राज्याला गिळण्याकरिता दुसरें सबळ राज्य नेहमी टपलेलें असें. एकमेकांच्या विरुद्ध कारस्थानें करण्यांत सर्व राज्यें गुंतलेलीं असत. त्यामुळे सर्व राज्यसंस्था एक प्रकारे नित्य युध्यमान अवस्थेंत अस्वस्थपणे गुतलेली होती. गणसंस्था अनेक होत्या. त्यांच्यांत गटबाजी माजून अव्यवस्था व बेबंदशाही खिळलेल्या रोगाप्रमाणे सामाजिक जीवनास जर्जर करीत होती. चातुर्वर्ण्य व्यवस्था वैदिक व अवैदिक अशा दोन्ही प्रकारच्या भारतीय आर्यांना मान्य होती व ती त्यांच्यांत अमलातही होती. कारण वेदपूर्वकालीन नागर संस्कृतीमध्ये जातिभेद व वर्णसंस्था दृढमूल झालेली होती. तिचा स्वीकार वैदिक व अवैदिक आर्यांनी निःसंकोचपणे केला होता. पुरोहित वर्गाचें किंवा ब्राह्मणांचें धार्मिक वरिष्ठत्व अबाधितपणे जसेंच्या तसें सर्वांनी मान्य केलें होतें. ब्राह्मण्याचा आदर्श श्रेष्ठ होता. परंतु ब्राह्मणांचा प्रत्यक्ष वर्तनक्रम आदर्शाला हीनपणा आणणारा होता. धार्मिक उपजीविका करणारे तपस्वी भिक्षु बैरागी यांचे संघ देशभर हिंडत होते. त्यांच्यांतही वैमत्यें फार माजलीं होतीं. अशाप्रकारें सामाजिक दुरवस्थेचीं अवलक्षणें बुद्धकालीन समाजसंस्थेत उग्ररूपाने प्रकट झालेली बुद्ध चरित्रांत नोंदलेलीं आढळतात. राजांचीं वितुष्टें नित्य प्रकोपास गेल्यामुळे सतत युद्धें चालत. त्यामुळे सुव्यवस्था व शांतता राहात नव्हती. म्हणून कुटुंबसंस्थासुद्धा लवकर मोडकळीस येई. अस्वस्थता अशाश्वति व बेभरवसा यांचा प्रत्यय जीवनाच्या सर्व क्षेत्रांत आल्यामुळे सामाजिक मन तप्त व वैतागलेलें झालें. ' सर्वमनित्यं ' असें, सामाजिक अस्थिरतेमुळे पटू लागलें. आणि ' सर्वं दुःखं ' हें सत्य व्यथित समाजसंस्थेमुळे सर्वांच्या अतःकरणाची साक्ष देऊ लागलें. शुद्ध नीतीची स्थापना झाल्याशिवाय समाजाची दुर्धर दुरवस्थेतून मुक्तता होणार नाही; याचा साक्षात्कार ज्याला झाला, तोच त्यावेळचा अवतार ठरला. गौतम बुद्ध हा शाक नामक गणसंस्थेंत जन्मला होता. शाक वज्जी लिच्छवी इत्यादि गणांचा ऱ्हास व नाश कसा टाळता येईल, यासंबंधी त्याने उपदेश केला आहे. यावरून गणसंस्था बुद्धाच्या काळीं जीर्ण झाली होती, हें निश्चित होतें. बुद्ध आपल्या शिष्यवर्गासह किंवा एकटा देशपर्यटन करीत असे. त्याच्या देशपर्यटनाच्या वर्णनांत अनेक राजांच्या राज्यांची माहिती आली आहे. त्यावरून भिन्न राज्यांचे संबंध कसे होते हें कळून येतें. व त्यांच्यातील कायम असलेला बेबनावही दृष्टोत्पत्तीस येतो. धार्मिक व तात्त्विक विरोध असलेले धर्मोपदेशकांचे व तपस्व्यांचे पुष्कळ संघ किंवा संघचारी लोक बुद्धाला भेटल्याची वर्णनें बुद्ध चरित्रांत दिलेलीं आहेत. त्यावरून धार्मिक बेबंद-

शाहीची कल्पना येते. बुद्धाने खरा ब्राह्मण व खरा श्रमण कसा असावा, याचा वारंवार उपदेश केला आहे. आणि आदर्शभूत ब्राह्मण व श्रमण यांची प्रशंसा केली आहे व त्यांत त्याने शुद्ध व शाश्वत नीतितत्त्वांनाच प्राधान्य दिलें आहे. यावरून ब्राह्मण्याला आलेली अवकळा सूचित होते. भार्या पुत्र गृह यांचा त्याग करणाऱ्या परिव्राजकाची महती बुद्धाने वर्णिली आहे यावरून, आणि तो स्वतः आग लागलेल्या घरांतून बाहेर पडावें त्याप्रमाणे आपली पत्नी बाळंत असतानाच गृहत्याग करून वनवासी झाला यावरूनही तत्कालीन कुटुंबसंस्थेची अनवस्था बरोबर सूचित होते. दुःखवादाची व निवृत्तिप्रधान नीतिशास्त्राची अशी ही सामाजिक पार्श्वभूमि आहे.

तृष्णेच्या धगधगीतून, आसक्तीच्या संकुचित बंधनांतून मनाला मुक्त करणे हेंच या निवृत्तिवादाचें मुख्य प्रयोजन आहे. कारण विश्व-व्यापी मैत्रीची व करुणेची प्रेरणा हें या नीतिशास्त्राचें मुख्य ध्येय होय. त्यांतच विश्वव्यापी मुदितेचा म्हणजे आनंदाचा अनुभव येतो, असें नीतिशास्त्र हेंच श्रेष्ठ धर्मशास्त्र होय. आसक्ति व तृष्णा यांनी निर्माण होणाऱ्या सगळ्या प्रवृत्ति दुःखमय व सदोष असतात त्या प्रवृत्तींचें पर्यवसान संकुचित सामाजिक व्यवहारांत होतें. हे संकुचित सामाजिक व्यवहार जातिभेद वा राष्ट्रभेद यांना माजवितात आणि हिंसक मत्सरग्रस्त अशा सामाजिक वैरांना पावित्र्य अर्पण करितात. या पवित्र वैरांतून दुर्बळ व दुरवस्थेने ग्रस्त सामाजिक स्थिति निर्माण होते. म्हणून आसक्तिपूर्ण प्रवृत्तिवादाला विसर्जित करणारा आणि विश्वप्रेमाने प्रेरित झालेला प्रवृत्तिवाद उत्पन्न करणारा निवृत्तिवाद बुद्धाने निर्माण केला. गृह-संस्थेतून बाहेर पडलेला संन्यासी भिक्षु, म्हणजे लहानशा तळयावर ममत्व न ठेवणारा, जगांतील सर्व सरोवरांवर व नद्यांवर विहार करणारा हंसच होय, असें धम्मपदांत म्हटलें आहे. उदात्त व व्यापक नीतिशास्त्राने पावन होऊ पहाणारा व विश्वव्यापी नैतिक ध्येयाकडे खेचला जाणारा भारतीयांचा सामाजिक प्रपंच नव्याने रचण्याची तेव्हा गरज होती. अशा रचनेस आवश्यक असलेली चित्तशुद्धि निदर्शित करण्याचें कार्य करणारा भिक्षुवर्ग बुद्धाने निर्माण केला. त्यामुळे भारतीय समाजसंस्थेला नवजीवन मिळालें. हिंदुसंस्कृतीला नवी सामर्थ्यें लाभलीं; तिने राजकारण धर्म भाषा कला व वाङ्मय या सर्व सांस्कृतिक क्षेत्रांत अद्भुत पराक्रम करून दाखविले. हिंदूंची ज्ञात इतिहासांतील साम्राज्यें बुद्धोत्तर काळांतील आहेत. त्यापूर्वींचीं राज्यें पौराण कथांचा विषय आहे. त्यांच्या ऐतिहासिक सत्यत्वाबद्दल वाद पडतो.

नवजीवनाचा लाभ

सामान्य माणसांच्या बोलींना किंवा उपभाषांना उच्च भाषांचा दर्जा बौद्धांच्या व जैनांच्या प्रयत्नांनी मिळाला. त्यांत वाङमय निर्माण झालें. त्यामुळे आधुनिक भारतीय भाषांची पूर्वपीठिका तयार झाली. बुद्धाने, जैन तीर्थकारांनी व त्यांच्या अनुयायांनी प्राकृत भाषांच्या मध्ये धर्मोपदेश, धार्मिक लेखन व वाङ्मय-निर्मिति केली. त्यामुळे संस्कृत भाषेप्रमाणेच प्राकृत भाषांना उज्वलता आली. बुद्धपूर्व स्थापत्याचे व हस्तकलेचे भारतीय अवशेष थोडे सापडतात. भारतीय कलांना भर येऊन त्यांचा परमोत्कर्ष बुद्धोत्तर-कालांतच झालेला दिसतो. त्यांचा प्रारंभ बुद्धपूर्वकालांत झाला होता, यांत शंका नाही. परंतु बुद्धपूर्व कालांतील संस्कृतीचे अवशेष दोनच निश्चितपणे सांगता येतात. एक म्हणजे वेद व वेदांगे व दुसरा म्हणजे पंजाबातील व सिंधमधील नगरसंस्कृतीचे उत्खननांत सापडलेले अवशेष होत. रामायण महाभारतांना व पुराणांना बुद्धपूर्वकाळांत आज दिसणारें प्रगल्भ स्वरूप होतें, असें मुळींच सिद्ध करता येत नाही. हिंदु-संस्कृतीचा वेदोत्तरकालीन विशाल प्रपंच बुद्धजन्मोत्तर कालांत विस्तरला गेला आहे, असें विवेकी ऐतिहासिकांचें मत आहे. हिंदूंची मूर्तिकला स्थापत्य व चित्रकला यांचे चमत्कृतिपूर्ण परमोत्कर्षाचे प्रतिनिधि प्रथम बौद्धांच्या कृतीत सापडतात. निवृत्ति-प्रधान बौद्धांनी आणि जैनांनी हिंदु-संस्कृतीचा कलेच्या क्षेत्रांत पराक्रम वृद्धिंगत केला, अशी इतिहासाची साक्ष आहे. जड स्थूल व खडबडीत पाषाणांमध्ये आणि पर्वतांच्यामध्ये मानवी चैतन्य व सूक्ष्म भावना यांचे मंगल व भव्य आविष्कार कलेच्या रूपाने करण्याचें कार्य बौद्धांनी व जैनांनी विशेष केलें आहे. पराक्रमी विजयी राजे व उद्यमी वैभवशाली वैश्य यांचे वर्ग पिढ्यानुपिढ्या जैन व बौद्ध धर्माचे उपासक बनले. निवृत्तिवाद हीन प्रवृत्तींचें शुद्धीकरण करून अंतःकरणांत उच्चतम धैर्य व उत्साह निर्माण करतो; व परमार्थाला पृथ्वीवर वास करण्यास आवश्यक अशी संस्कृति निर्माण करणारी प्रवृत्ति प्रसवतो.

बुद्धाची धर्मसंघटना.

बुद्ध धर्माच्या पूर्वीचे धर्म विशिष्ट समाजापुरतेच किंवा राष्ट्रापुरतेच मर्यादित होते. सर्व मानवांना व्यापू व पुनीत करू, अशी प्रेरणा त्यांच्यांत नव्हती. म्हणून अशा विशिष्ट अर्थाने विश्वव्यापी धर्म ही संज्ञा मुख्यतः जगांतील तीनच ऐतिहासिक धर्मांना देता येते. ते म्हणजे बौद्ध-धर्म, ख्रिश्चन धर्म व मुसलमान धर्म हे होत. जैन, शैव, वैष्णव हे धर्म सर्व मानवजातीच्या एकतेला मान्यता देतात, व सर्व मानवांना पावन करू इच्छितात. शैव धर्माने व वैष्णव धर्माने अभारतीयांना भारतांत आल्यानंतर दीक्षा दिल्याची ऐतिहासिक उदाहरणें आहेत.

इंडोनेशियामध्ये त्यांचा प्रसार झाल्याची प्रमाणेंही सापडतात. परंतु धर्मप्रसारार्थ आकाश पाताळ एक करणारी प्रचंड उत्कंठा बौद्ध ख्रिश्चन व इस्लाम धर्मांतच होती असें दिसतें. जगाच्या इतिहासांत विश्वव्यापनाकरिता दिग्विजयार्थ निघालेला पहिला धर्म बुद्धधर्म होय. त्याकरिता उत्कृष्ट संघटना बुद्धाने तयार केली. ख्रिश्चन धर्मानेही पुष्कळ बाबतींत धर्मसंघटनेचें तंत्र बौद्ध धर्मापासूनच उचललें, असें म्हणता येतें.

बौद्धधर्माच्या संघटनेत मुख्यतः तीन अंश येतात. ते म्हणजे बुद्ध, धर्म व संघ हे होत. मानवी इतिहासांतील पहिलें थोर मानवी चरित्र म्हणजे बुद्धचरित्र होय. राम आणि कृष्ण हे ऐतिहासिक दृष्टया बुद्धपूर्व असले तरी त्यांचे उच्चतम व्यक्तित्व बुद्धोत्तर कालांत सजविलें गेलें. राष्ट्राच्या ध्यानांत भरणारें, राष्ट्रीय मनामध्ये शतकानुशतकें घुमून राहणारें पहिलें व्यक्तिचरित्र बुद्धाचेच झालें. माणसाला मार्गदर्शक व भक्तीने वेडावून सोडणारें इतिहासांतील पहिलें व्यक्तिचरित्र बुद्धाचें होय. बुद्ध ही व्यक्ति केंद्रस्थानी कल्पून त्याच्या भोवती धर्म संघ व वाङ्मय या गोष्टी संघटित झाल्या, मूलभूत धार्मिक विचारांचा प्रवर्तक तो ठरला. धार्मिक विचारांच्या आचरणार्थ व प्रचारार्थ आवश्यक असलेली दीक्षा घेतलेला व शिस्तीत वाढलेला संघ बौद्ध-धर्माने संघटित केला. संघ हा आदेश कार्यकर्त्यांचा संघ होता. त्यांत स्त्रीपुरुषभेदाचा विचार न करता समावेश होत होता. या दीक्षेत इतर धर्मसंप्रदायांचा विरोध करण्याच्या हेतूचा लेशही नव्हता. नैतिक मार्गदर्शन करण्याकरिता सर्वस्व सोडून सहकार्य करणाऱ्यांचा हा संघ होता. इतर धर्मांवर व धार्मिक परंपरांवर प्रत्यक्ष हल्ला विचाराने किंवा कृतीने करण्याची कल्पना बौद्ध संघांना कधीच शिवली नाही. संघामध्ये केवळ सर्वसंगपरित्याग केलेल्या भिक्षूंचाच समावेश होत असे. हे भिक्षु विशिष्ट मर्यादित क्षेत्रांतही धर्मप्रसाराचें कार्य करीत किंवा देशोदेशी हिंडूनही धर्मस्थापना करीत. मनुष्यमात्राचें कल्याण ही मूलभूत भावना त्यांत होती, व सामाजिक उच्चनीचत्वाच्या भावनेला पूर्ण विसर्जित केलें होतें. त्यामुळे अत्यंत सामान्य जनांच्या हिताच्या कळकळीने बुद्ध संघ सर्वत्र संचार करीत असे.

धर्म व तत्त्वज्ञान यांच्या उपदेशाचें व उच्च धार्मिक आदर्श जीवनांत उतरविण्याचें कार्य वैदिक व स्मार्त परंपरेप्रमाणे ब्राह्मणांकडेच साधारणपणे मानलें जात होतें. उपनिषत्कालांत या परंपरेला अपवाद दाखविणारीं पुष्कळ उदाहरणें मिळतात. स्त्रिया क्षत्रिय वैश्य व शूद्र ब्रह्मविद्येचा व आध्यात्मिक धर्मोपदेशाचा अधिकार वैदिक परंपरेतहि बाळगत होते. ही गोष्ट उपनिषदांवरून सिद्ध होते. बौद्ध जैन शैव व वैष्णव यांनी तर वर्णभेदाची मर्यादा धर्मोपदेशकास ठेवलीच

नाही. बुद्धाने तत्कालीन भारतीय समाजांतील सर्व वर्णांतील शिष्य मिळविले, व संघांत समाविष्ट केले. उपासक व भिक्षु अशी दोन प्रकारची धर्मदीक्षा होती. स्वतःचा आश्रम उद्योग व प्रपंच न सोडता तत्त्वास मान्यता देणारे श्रावक किंवा उपासक होत. या प्रकारांत तथागताची तत्त्वदृष्टि व आचरणमार्ग मान्य करणारा सर्व साधारण जनसमूह येतो. यज्ञ करणारे वैदिक ब्राह्मणसुद्धा, पशुयज्ञ तेवढा वगळून, आपली यज्ञपरंपरा राखून, बुद्धानुयायी बनत होते. मुसलमान किंवा ख्रिश्चन धर्मासारखी असहिष्णुता बुद्धांत व बौद्ध धर्मप्रचारकांत नसल्यामुळे परंपरेचा कडवा उच्छेद करण्यांत धन्यता मानण्याइतकी तामसी वृत्ति बौद्ध प्रचारांत नव्हती. पावसाच्या जोरदार सरींनी खुरटलेलीं व रोगट पिकें शुद्ध व निरोगी होऊन जोमदार बनतात, तशीं बौद्धधर्मप्रचाराने लोकजीवनाची नैतिक शुद्धि होऊन, मानसिक शक्तीचा उत्कर्ष होत असे. काही लोक या प्रचाराने इतके प्रभावित होत की, मान धन स्वजन उच्चस्थान व गृहस्थी जीवनाचें नंदनवन यांचाही परित्याग करून निर्वाणाचा अनंत मार्ग आक्रमण्याकरिता भिक्षुत्वाची दीक्षा घेत व बुद्धास धर्मास व संघास शरण जात. भिक्षुसंघांत वर्णभेद जातिभेद किंवा लिंगभेद यांचें बंधन नव्हतें. सर्व वर्णांचे स्त्रीपुरुष संघास येऊन मिळण्यास प्रत्यवाय नव्हता. सारिपुत्त मोग्गलान वासेठ्ठ कश्यप भारद्वाज वत्स यांच्यासारखे ब्राह्मण, आनंद देवदत्त सिंहसेनापति हे क्षत्रिय, यस तपुस्स भल्लिक अनाथपिंडक इत्यादि वैश्य, उपाली हा न्हावी, चुंद हा लोहार, याप्रमाणे बुद्धाच्या शिष्यगणांत समाजांतील सगळया थरांतील लोक सामील झाले होते. सामान्य माणसाच्या जीवनाचा महिमा वाढवावा, वरिष्ठ धनिक व सत्ताधारी यांनी उदार व करुणाशील बनून सामान्य माणसांशीं एकरूप व्हावें म्हणून बुद्धाने लोकांच्या बोलभाषांना धर्मोपदेशाचें साधन बनविलें. मगध व कोसल या दोन देशांच्या प्राकृत भाषेंत बुद्ध व जैन तीर्थंकर धर्मोपदेश करीत असत. बुद्धानुयायी स्थविरवादींनी पाली भाषेंत, महासांघिकांनी पैशाची भाषेंत व सामंतीयांनी अपभ्रंश भाषेत त्रिपिटक लिहिलें. प्राकृत भाषेला प्राधान्य देऊन सामान्य जनतेला सुसंस्कृत करण्यांत जसें बुद्धाने यश मिळविलें त्याप्रमाणे स्त्रियानांहि पुरुषाच्या इतकेंच धार्मिक क्षेत्रांत मानाचें स्थान देऊन लैंगिक समता स्थापन करण्यांत यश मिळविलें. स्वतःच्या स्त्री शिष्यांचे परिगणन बुद्धाने स्वतःच केलें आहे. * स्त्रियांनी बुद्ध-संप्रदायाचा अंगीकार करून धर्मस्थापनेच्या कार्याला उत्कृष्ट मदत केली.

* (सुत्तपिटक अंगुत्तर निकाय एक निपात) महाप्रजापति, क्षेमा, उत्पलवर्णा, पताचारा, धर्मदीर्णा, नंदा, शोणा, सकुला, भद्रा कुंडलकेशा, भद्रा कपिलानी, कच्चाना, गोतमी, सिकालमाता, सुजाता, विशाखा, उत्तरा, सामवती, सुप्रवासा, कात्यायनी, काली इत्यादि.

धार्मिक वाङ्मयांतहि भर घातली. विनयपिटकांतील उद्बोधक व प्रसन्न 'थेरी गाथा' स्त्रियांनी रचलेलें वाङ्मय आहे.

चातुर्वर्ण्यासंबंधी जैन व बौद्ध यांची विचारदिशा.

भिक्षुसंघाच्या बाहेर समाजांतील वर्णभेद बौद्धांना व जैनांना मान्य होता. बौद्धांनी वा जैनांनी तो अमान्य केला नव्हता. परंतु वर्णभेदाच्या कडक मर्यादांचें माहात्म्य कमी करण्याचा रोख बौद्ध व जैन या दोघांच्याही धर्मविचारांत दिसून येतो. समाजांत वर्णभेद मोडण्याचा स्पष्ट आदेश बुद्ध किंवा जैन तीर्थकरांनी किंवा त्यांच्या धर्मग्रंथांनी दिलेला नाही. पुष्कळ वेळा क्षत्रियाला ब्राह्मणापेक्षा अधिक उच्च दर्जा मानण्याच्या प्रवृत्तींचीं दर्शक वाक्यें मात्र त्यांच्या वाङ्मयांत आढळतात. दास शूद्र व अंत्यज यांनाही ब्राह्मणी-धर्माप्रमाणेच हीन लेखण्याची प्रवृत्ति त्यांच्या धर्मग्रंथांत सापडते. भिक्षुसंघांत मात्र हा भेदभाव न मानण्यासंबंधी निश्चित आदेश बुद्धाने दिला आहे. बुद्ध म्हणतोः— (विनय पिटक, चुल्लवग्ग, खंधक ११-१-४) " भिक्षु बंधूनो महानद्या जेव्हा समुद्राला जाऊन मिळतात, तेव्हा त्यांची गंगा यमुना मही सरभू अचिरवती हीं नांवे व भेद नाहीसे होतात; व त्या सर्वांना समुद्र हेंच नांव मिळतें. त्याचप्रमाणे क्षत्रिय ब्राह्मण वैश्य व शूद्र हे जेव्हा गृहत्याग करून अनिकेतन बनतात व धर्मानुसरण करितात तेव्हा त्यांचीं पूर्वींचीं नामें व गोत्रें नाहीशीं होतात. व ते शाक्य तथागताचें अनुयायी व शिष्य म्हणून म्हटले जातात. सागराला ज्याप्रमाणे एकच रस असतो त्याप्रमाणे या धर्माला एकच रस आहे; तो म्हणजे निर्वाण रस. "

बुद्धधर्माचे सामाजिक व राजकीय परिणाम

वर्णांमधील उच्चनीचतेच्या कल्पनेला अप्रत्यक्षपणे या धर्मसंघाच्या कल्पनेने धक्का देण्याचाच प्रयत्न केला. त्यामुळे ठरलेल्या चातुर्वर्ण्याच्या मर्यादा शिथिल होऊं लागल्या. वर्णधर्मापेक्षा शुद्ध नैतिक धर्मांना अधिक पाठबळ मिळूं लागलें. आर्य शब्दाचा व्यापक अर्थ बुद्धाने स्वतःच केला. अहिंसक तो आर्य; असा तो अर्थ होय (धम्मपद २७०). ब्राह्मण्याचा उपनिषदांनी सांगितलेला आदर्श बुद्धाने नवा संस्कार करून स्वीकारला होता. बाल्य व पांडित्य, मौन व अमौन या द्वंद्वांचा निर्वेद प्राप्त झालेला, या द्वंद्वांच्या पलीकडे गेलेला, ब्राह्मण होय; केवल सर्वात्मक अक्षरतत्त्व जाणतो तो ब्राह्मण होय; असें बृहदारण्यक उपनिषदांत सांगितलें आहे. धम्मपदांत ब्राह्मणवर्ग म्हणून शेवटी स्वतंत्र प्रकरण दिलें आहे. त्यांत म्हटलें आहे की, " जटा गोत्र किंवा जन्म यांनी ब्राह्मण होत नाही. ज्या व्यक्तींत सत्य व धर्म आहे, तोच ब्राह्मण होय. ब्राह्मणी मातेपासून

जन्मला म्हणून कोणी ब्राह्मण होत नाहीं. पुण्यपापांच्या पलीकडे गेलेला, गंभीर प्रज्ञेचा, अहिंसक, मार्ग जाणणारा, बंधनांना छेदणारा, निर्भय, आसक्तिरहित, स्वर्ग व नरक पहाणारा, असंग्रही, विजेता, वीर, स्थिर, ज्ञानी व बुद्ध जो झालेला आहे, त्याला मी ब्राह्मण म्हणतो." आर्यत्व व ब्राह्मण्य यांचा अर्थ शील व सद्‌गुण असा वैदिक परंपरेतही केलेला आढळतो, म्हणून बुद्धाच्या धर्म-संदेशाचें वैदिक परंपरेतही उदारपणे स्वागत झालें. अगणित त्रैवर्णिकांनी बुद्धाच्या हयातींत व नंतर बौद्ध मताचें अवलंबन केलें. बुद्धाच्या धर्मप्रसाराला भारतीय वैदिक समाजांतील महान् शक्तींचा पाठिंबा मिळाला. विश्वव्यापी मैत्रीचा संदेश ही एक विश्वव्यापी चळवळ झाली. वैयक्तिक मोक्षाची साधना एवढेंच मानवी कर्तव्य, असें बुद्ध मानत नव्हता. सर्व जनांच्या दुःखाचा भार स्वतःवर घेण्याची नैतिक जबाबदारी त्याने दाखवली. प्रत्येक मनुष्याला किंवा प्राण्याला जाचणारें दुःखबंधन बुद्धाच्या अंतःकरणाला पीडा उत्पन्न करू लागलें. सर्व जनांचीं दुःखें आपणावर कोसळू देत व जन मुक्त होऊ देत; अशा तऱ्हेचे आर्त उद्गार बुद्धाने काढले. सदय हृदय, दयार्द्र दृष्टि, करुणेची मूर्ति असा, सर्व जन बंधनमुक्त होईपर्यंत निर्वाणाची कल्पांतापर्यंत वाट पहाणारा बुद्ध म्हणजे अवलोकितेश्वर होय. करुणामय दृष्टीने विश्वाच्या बंधमुक्तीच्या चिंतनांत निमग्न अवलोकितेश्वराचें चित्र अजंठा लेण्यांत चित्रित केलेलें सांपडतें.

समाजाच्या राजकीय संघटनेवर अनुकूल परिणाम करण्याचा हेतु बुद्धाच्या धर्मोपदेशांत होता. नागरिकाचें वर्तन परंपरागत आचार-विचारांना धरून असणें हें जितकें शांततेस व सुव्यवस्थेस आवश्यक असतें त्याच्यापेक्षा मैत्रीच्या संबंधावर भर देणारें नैतिक वर्तन शांततेस व सुव्यवस्थेस अधिक पोषक ठरतें. म्हणून वर्णधर्मापेक्षा नीतिधर्म राज्यास अधिक बळकटी आणतो. किंबहुना राज्यसंस्थेचें नीतिस्थापना हेंच ध्येय ठरतें. वैदिकांच्या परंपरेत क्षात्र धर्माला क्षत्रियांच्या दृष्टीने उच्चतम मूल्य मानलें होतें. बौद्ध धर्माने क्षात्र कर्तव्याला वरिष्ठ नैतिक धर्माची मर्यादा घातली. क्षात्रधर्म-प्रधान राजांच्या वैरांना उत्तेजन मिळून वारंवार लढाया होऊन बुद्धकालीन समाजसंस्था निःसार बनत चालली होती. राजे आपसांत लढत असत व ते गणसंस्थांवरही हल्ला करीत असत. गणसंस्थांच्यामध्ये अंतर्गत यादवी माजून त्यांना कह्यांत आणण्याचा प्रयत्न करीत. लिच्छवी गणांना गिळंकृत करण्यास मगधराज अजातशत्रू टपटपलेला होता. वैशाली येथे महावनांत सारंदद मंदिरांत सिद्धार्थ बुद्धाची वस्ती होती. लिच्छवी गण बुद्धाकडे आले तेव्हा बुद्धाने, गणांचें कल्याण होईल आणि अजातशत्रूकडून पराभव होणार नाही, असा मार्ग उपदेशिला. यास अपरि-

हानीय धर्म असें नांव दिलें आहे, अपरिहानीय म्हणजे विनाश टाळणारा धर्म. भगवानांनी त्यांना म्हटलें की, सात मुद्दे लक्षांत ठेवा:—(१) लिच्छवी आणि वज्जी यांनी पुनःपुनः परिषदा भरवाव्या, परिषदांच्याबद्दल हौस असावी. (२) जोंपर्यंत परिषदेमध्ये ऐकमत्य राहील, तोंपर्यंत कार्यें ऐकमत्याने पार पडतील. (३) प्रथम ठरविलेल्या नियमांच्या विरुद्ध दुसरे नियम करू नयेत. (४) मोठ्या लोकांच्या विषयीं पूज्यबुद्धि असावी. (५) कुलस्त्रिया किंवा वनिता यांच्यावर जबर-दस्ती करू नका. (६) स्वतःच्या धर्मस्थानांच्याबद्दल किंवा पवित्र स्थानांच्याबद्दल जो व्यय किंवा दानधर्म ठरला असेल, त्याच्यांत काटछाट करता कामा नये. (७) संतांची सेवा नीट रीतीने होईल; त्यांना राज्यांत सुखासमाधानाने राहता येईल अशी व्यवस्था करा. हे सात नियम पाळले जातील तोपर्यंत अभिवृद्धि होईल, अवनति होणार नाही (अंगुत्तर निकाय, सत्तक निपात, सुत्त १९). गौतम बुद्धाने लिच्छवींना असा इशारा दिला की, माराचा किंवा पापाचा प्रभाव होऊन तुमच्यांत छिद्र उत्पन्न होईल. या छिद्रांतून अजातशत्रूचा प्रवेश होऊन हल्ला होईल.

वज्जि लिच्छवी मल्ल शक्य इत्यादि अनेक गणसंघांना व कोसल काशी वत्स मगध अंग इत्यादि राज्यांना भेट देऊन त्यांच्यांत राहून बुद्धाने औदार्य मैत्री कर्तव्यनिष्ठा इत्यादि गुणांची निपज करणारी धर्मसंस्था त्यांच्यांत स्थापिली. या धर्म संस्थापनेत सांप्रदायिकपणाचा अहंकार नव्हता. वैदिक यज्ञ-मार्गी ब्राह्मण देखील बुद्धाच्या शांत व निर्वैर वृत्तीमुळे त्याचें स्वागत करीत. अजातशत्रु हा मगध देशचा राजा व पसेनदी हा कोसल देशचा राजा होता. हे दोघे एकमेकांचे वैर करीत परंतु बुद्धाला शरण जात. बुद्धाचा त्यांच्यावर वचक होता. श्रावस्ती ही पसेनदी राजाची राजधानी होती. हा राजा बुद्धाचा प्रियशिष्य होता. श्रावस्ती येथे एकदा बुद्ध गेले असता त्यांना वार्ता कळली की, विदेही पुत्र अजातशत्रूने पसेनदी राजाचा युद्धांत पराभव केला. तेव्हा बुद्धाने उद्गार काढले की, विजयांतून शत्रुत्व निर्माण होतें. कारण पराभूत मनुष्य दुःखांत बुडलेला असतो. आनंद हा शांतीतच असतो. विजय आणि पराजय दोघेहि विफल असतात. पुढे एकदा मगधराज अजातशत्रूचा पराजय पसेनदी राजाने केला, व त्यास बंदिस्त करून आणले. परंतु त्याच्या मनांत विचार आला की, अजातशत्रूने जरी मला कष्ट दिले आहेत, तरी मी याला मोकळें सोडणेंच बरें. हा माझ्या बहिणीचा मुलगा आहे. त्याने हत्ती अश्व रथ इत्यादि हरण करून त्याला आपल्या बंधनांतून मुक्त केलें. यासंबंधी बुद्धाने विचार करून म्हटलें की, मनुष्य दुसऱ्यास लुबाडून आपला जितका फायदा होईल

तितका करून घेतो. उलट दुसऱ्याने ज्याला लुबाडलेलें असतें तो पुनः संधि सापडेल तेव्हा लुबाडणाऱ्यास लुबाडतो. हें तेथेच थांबत नाही. ही गोष्ट परिणाम भोगण्याची पाळी येईपर्यंत मूर्खाला कळत नाही. हिंसकाला हिंसक मिळतोच; विजेत्याला विजेता भेटतोच; दुर्भाषणी मनुष्यास दुर्भाषणी मनुष्य भेटल्याशिवाय रहात नाही. कर्मचक्र कोणासही सोडीत नाही. बुद्धाने आपला अहिंसेचा सिद्धांत नुसता अदृष्ट कर्मविपाकावरच आधारला नव्हता. मानवी क्रियाप्रतिक्रियांचे अनुभवसिद्ध नियम त्याच्या सिद्धांतांच्या मुळाशीं होते.

स्वतःच्या धर्मसिद्धांतांची स्थापना करण्याची दीक्षा घेणाऱ्यांनी प्रत्यक्ष जीवनांत ते सिद्धांत अनुभविले पाहिजेत. स्वार्थ आणि परार्थ यांचा विरोध नसतो, ही गोष्ट अनुभवता आली पाहिजे. धर्मप्रसारकाला आत्मबंधुत्वांत विश्वबंधुत्व दिसलें तरच स्वार्थ आणि परार्थ यांचा झगडा मिटू शकतो. म्हणून भगवंताने आत्मप्रेम हेंच विश्वप्रेम होय, असें रहस्य पसेनदी राजास सांगितलें. एकदा पसेनदी राजास मोठा पेच पडला होता. त्याने राजप्रसादाच्या वरच्या मजल्यावर सुखासीन असताना राणी मल्लिकेस प्रश्न विचारला की, तुला आत्म्यापेक्षा अधिक प्रिय कोणी आहे काय ? तिने म्हटलें, कोणी नाही. राणीने उलट तोच प्रश्न विचारला, राजानेही तसेंच उत्तर दिलें. हा प्रश्न घेऊन राजा बुद्धाकडे आला. बुद्धाने निर्णय दिला:-- " विचारवंताने सर्व जग फिरावें, त्याला आत्म्यापेक्षा अधिक प्रिय काही सापडणार नाही. जो आत्म्यावर प्रेम करील तो कोणाचीच हिंसा करणार नाही " (संयुत्त निकाय, सगाथ वग्ग, कोसल संयुत्त, सुत्त ८). याठिकाणीं उपनिषदांतील परमात्म-कल्पना घेतल्याशिवाय बुद्धाच्या या निर्णयाचा खरा अर्थ सापडणार नाही.

बुद्धाचा धर्मसंदेश मुख्यतः शाश्वत नीतीचा संदेश असल्यामुळे, विश्वरचनाविषयक परलोकविषयक व पुनर्जन्मविषयक विचारसरणी पूरक म्हणून स्वीकारली तरी, तिला मुख्य स्थान नव्हतें. म्हणून बुद्धाच्या महानिर्वाणानंतर बुद्धानुयायांच्या मध्ये अगणित मतभेद उत्पन्न जरी झाले, तरी बुद्धसंघाची शक्ति विस्तार पावत गेली. कारण मतभेद असूनहि विश्वव्यापी मैत्रीची, अनहंकारतेची आणि सहिष्णुतेची शुद्ध भावना ही केवळ बुद्धसंघालाच एकसूत्रतेत ग्रथित करून थांबली नाही तर ती राष्ट्रभेद व देशभेद यांच्या मर्यादांच्या पलीकडे गेली. बुद्धाचे आदेश निश्चित करणाऱ्या अनेक परिषदा बुद्धोत्तर कालांत भरविल्या गेल्या. बुद्धमहानिर्वाणानंतर तिसरी परिषद सम्राट् अशोकाच्या प्रेरणेने भरली. सम्राट अशोकाने बौद्धदीक्षा घेतल्यानंतर बौद्ध धर्म भारतवर्षाच्या मर्यादा उल्लंघून विश्वव्यापनाचें कार्य करू लागला. राज्याला बळकटी आणणें आणि राज्यविस्तार करणें

एवढेंच राजाचें कर्तव्य नसून प्रजेच्या सद्गुणांचे संवर्धन करणे, हेंही राजकर्तव्य आहे; हें हिंदूंचें राजनीतिक तत्त्व अशोकाच्या पूर्वीपासूनच हिंदूंच्या राज्यशास्त्रांत प्रथित झालें होतें. बलसंवर्धनापेक्षा लोकसंवर्धनाची कल्पना हिंदू राज्यशास्त्रांत प्रथम पासून एक मूल तत्त्व म्हणून स्वीकारली होती. राजा लोकांच्या पापाचा वाटेकरी असतो, म्हणून कर-भार घेताना लोक पुण्यशील बनविण्याचें उत्तर-दायित्व राजावर येतें; ही जाणीव परंपरेने चालत आली होती. अशोकाने बौद्ध-दीक्षा स्वीकारून या तत्त्वांना अधिक शक्ति आणली; आणि नवी दिशा दिली.

सम्राट् अशोकाची बौद्धदीक्षा.

बुद्धानंतर सुमारें दोनशे अठरा वर्षांनंतर (इ. स. पूर्व २६२) अशोकाने दीक्षा घेतली. तो मूळचा जैन होता. परंतु ब्राह्मणी धर्माबद्दल औदार्य व आदरबुद्धि त्याच्याठिकाणी फार मोठी होती. प्रथम त्याने उपासक म्हणून दीक्षा घेतली. आणि नंतर दोन वर्षांनी स्वतः बुद्ध-भिक्षु बनला आणि धर्मप्रवर्तनाचें कार्य अंगीकारलें. त्याने व्यर्थ व्ययाचा वैरांचा व दंडदानाचा निषेध केला. सूक्ष्म तात्त्विक मतभेदांना त्याने सर्वस्वी बगल दिली. चार आर्य-सत्यें, अष्टांग मार्ग, प्रतीत्यसमुत्पाद, बुद्धाचे दिव्यत्व यांचा देखील निर्देश त्याने आपल्या शिला-लेखांत केला नाही; निर्वाणाच्या कल्पनेचा उच्चारहि त्यांत आढळत नाही. धर्मदानाची प्रशंसा मात्र तो फार करतो. याचा अर्थ असा की, प्रत्यक्ष नैतिक जीवन निर्माण करणे हेंच खरें बौद्ध धर्माचें इंगित त्याने ओळखलें. धार्मिक उपासनामार्ग धार्मिकांच्या वैरास कारण होतात. अशोकाने ब्राह्मणी धर्मांतील देवतांचे पूजाविधि मान्य करून रानटी लोकांतही धर्मप्रसाराचें कार्य केलें. देवतांचे रथोत्सव व होमहवनें यांचा देखील त्याने पुरःस्कार करण्यास कमी केलें नाही. प्राणिवधाचा निषेध, माणसास व इतर प्राण्यास वैद्यकीय सहाय्य देण्याची व्यवस्था, वृक्षारोपण, प्रवाशांच्या सुखसोयी, बांधकाम या गोष्टीवर त्याने भर दिला. सद्गुणांचे संवर्धन करा, कामगार आणि दास यांना मायेने वागवा व मातापित्यांची आज्ञा पालन करा, मित्र सहकारीबांधव तपस्वीजन आणि ब्राह्मण यांच्याशीं औदार्याने व आदराने वागा, प्राणिमात्रांवर दया करा, असा साध्या सद्गुणांचा उपदेश त्याने केला आहे. राज्यांतील प्रत्येक कुटुंबव्यवस्था नीट चालविण्याची जबाबदारी राजाची आहे; हा विचार भारतीय प्राचीन परं-परेमध्ये रूढ होता. बुद्ध-धर्माच्या तत्त्वांनी या विचाराचे अधिक पोषण झालें. वयोवृद्ध आणि दीन यांचे पालन करण्याचें उत्तरदायित्व धार्मिक अधिकाऱ्यांवर अशोकाने टाकलें. त्याकरिता धर्ममहामात्रसंज्ञक उच्च अधिकारी नेमण्याची प्रथा त्याने पाडली. त्यांच्याच हातांत राज्यांतील धार्मिक संघटना त्याने सोपवली

होती. अशोकाने सदतीस वर्षांच्या कारकीर्दीत पुनःपुनः पर्यटन करून आपल्या साम्राज्यांत आदर्श राज्यसंस्था निर्माण करण्याचा प्रयत्न केला.

तिसऱ्या धर्मपरिषदेनंतर धर्मप्रसाराच्या कार्याला नवा उत्साह मिळाला. भारतवर्षांत व भारतवर्षाबाहेर अशोकाने प्रचारक पाठविण्यास सुरवात केली आणि हिमालयापासून कन्याकुमारीपर्यंतच्या प्रदेशांत धर्मादेश देणारे स्तंभ शिलालेख विहार व स्तूप उभारले. अनेक नवीं नगरें वसविलीं. काश्मीर-मध्ये श्रीनगर नेपाळ देवपट्टण इत्यादि शहरें अशोकाने वसविलीं, अशी प्रसिद्धि आहे. याचा धर्मप्रसाराला उपयोग झाला. त्याचें स्वतःचें सर्व कुटुंब व अनेक संबंधी बांधव धर्मप्रचारक बनले. राणी कुंतीचे तिष्य आणि सुमित्र हे पुत्र प्रथम भिक्षु झाले. सिंहलद्वीपांत म्हणजे सीलोनमध्ये अशोकपुत्र महेंद्र आणि कन्या संघमित्रा यांनी भिक्षुदीक्षा घेऊन धर्मस्थापना केली व तेथील राजाला धर्मदीक्षा दिली. सिंहलद्वीपांत धर्मचक्रप्रवर्तनार्थ गेलेल्या भिक्षूंचें चित्रण अजंठा लेण्यांत सापडतें. काश्मीर आणि गांधार देशांत भिक्षु मध्यान्तिक, यवन देशांत महा-रक्षित, दक्षिणापथांत महादेवरक्षित, अपरांतकांत धर्मरक्षित व महाधर्मरक्षित यांना अशोकाने पाठविलें. मज्झिम निकायात अशोकाच्या या कार्याचें वर्णन विस्ता-राने दिलें आहे. थोर धार्मिक संत व अप्रतिम राज्यकर्ता या दोन गोष्टींचा अनु-पमेय संगम भारतीय इतिहासांत ऐतिहासिक व्यक्तींत प्रथम अशोकाच्या ठिका-णींच सापडतो. राम ही व्यक्ति तशी आहे. परंतु ती काव्यविषय आहे; पुराण-विषय आहे. अशोकाचें हिंदूंच्या दृष्टीने अभिमानास्पद असलेलें श्रेष्ठ वैशिष्ट्य म्हणजे त्याने हिंदू संस्कृतीला मानवांच्या उद्धाराकरिता भारतवर्षाबाहेर नेलें हें होय.

बौद्धधर्माची विश्वव्यापन-पद्धति.

बौद्ध धर्म हा जगांतील पहिला विश्वधर्म होय. स्वधर्माची दीक्षा देऊन सर्व मानवांना पावन करण्याचा आग्रह धरणारा प्रचारक धर्म म्हणजे विश्वधर्म अशी धर्मेतिहासशास्त्राची परिभाषा आहे. जगांतील अशा धर्मांत बुद्धधर्म हाच श्रेष्ठ ठरतो. प्रचारस्पर्धेच्या अनुषंगाने उत्पन्न होणाऱ्या विद्वेषापासून अलिप्त राहिलेला असा हा प्रचारक धर्म आहे. म्हणून ख्रिश्चन धर्म व इस्लाम यांच्यापेक्षा या धर्माचें यश अधिक महनीय ठरतें. तामसी आक्रमण करून बलात्काराने अन्यमत विध्वंस करण्याचा मोह बुद्ध धर्मप्रसारकांना कधीही शिवला नाही. त्यांची प्रचार-पद्धति सर्वसंग्राहक होती. शिंटो, कन्फ्यूशस्चा संप्रदाय किंवा ताओ इत्यादि पौर्वात्य धर्मपद्धति यांचा विरोध न करता त्यांच्याशी जुळवून घेऊन आपली शुभ-दृष्टि त्यांना बौद्धांनी दिली. जाईचीं पुष्पें आपला सुगंध वस्त्रांना देतात; परंतु

त्यांचा रंग अबाधित राखतात. त्याप्रमाणे भारतीय बौद्धांनी अन्य धर्मांना बाधा न पोचविता निर्वाणाचा संदेश पोचविला. समुद्रावरून येणारे वारे पर्जन्य बरोबर आणतात, व जेथे जातात तेथील नैसर्गिक स्वभावाला विकसित करतात. असेंच कार्य बौद्धांनी देशोदेशीं हिंडून केलें. ख्रिश्चन व इस्लाम धर्माप्रमाणे शांतीचा संदेश पसरविण्याकरिता हिंदूंनी हातांत शस्त्र कधीही घेतलें नाही. राज्यसत्ता व राजाश्रय हातांत असूनहि त्याचा उपयोग धार्मिक जुलुमाकरिता केला नाही. महासागर व हिमालयासारखे उत्तुंग पर्वत यांच्या प्रतिबंधांना व संकटांना न जुमानता अपरिग्रही हिंदू भिक्षूंनी धर्मश्रद्धेच्या आणि मानवी प्रेमाच्या सामर्थ्याने ब्रह्मदेश चीन जपान मंगोलिया मध्यआशिया तुर्कस्थान इत्यादि दूरच्या देशांत धर्मचक्रप्रवर्तन केलें. छाटी कमंडलु भिक्षापात्र पादत्राण व कांबळी एवढ्याच बाह्य साधनांसह हिंडणाऱ्या पादचारी भिक्षूंनी हिमाच्छादित उत्तुंग शिखरांना उल्लंघून व निबिड अरण्यांतून मार्ग काढून धर्मध्वज दूरदेशी नेऊन उभारला. अहिंसेची व शांतीची शक्ति सांस्कृतिक पराक्रमांना प्रसवते. शुद्ध विश्वप्रेमामुळे अहंकाराचा व हिंसेचा लेशहि त्या पराक्रमांना शिवत नसतो हें पौर्वात्य संस्कृतीचें वैशिष्ट्य आहे. हें वैशिष्ट्य या संस्कृतींत निर्माण झालें; याचें कारण, सत्य मानवी मनाच्या मर्यादांच्या पेक्षा मोठें आहे, अशी संवेदना पौर्वात्य संस्कृतीच्या मुळाशीं आहे. श्रेष्ठ धार्मिक सत्य सांप्रदायिक मानवी संकेतांनी बद्ध होत नसतें, अशी खोल जाणीव या संस्कृतीमध्ये आहे. या जाणिवेमुळे धार्मिक विग्रहांचें रणांगण हिंदुस्थान व चीन या दोन देशांच्या इतिहासांत सापडत नाही. बौद्ध धर्माचा इतिहास या गोष्टीची प्रकट साक्ष देत आहे.

अहिंसेचें महाव्रत पूर्ण बाणलेलेच प्रचारक बुद्धाने पारखून पाठविण्याचा निर्बन्ध ठेवला होता. याचें एक उत्कृष्ट उदाहरण पूर्ण नामक शिष्याच्या संवादांत आहे. "बुद्ध भगवंताच्या हयातींतच त्यांचा धर्म मध्यदेशांत चोहोकडे पसरला होता. बौद्ध भिक्षू विशेषतः संभाषणाच्या द्वारें धर्मप्रसार करीत असत. पूर्वेस भागलपुर, पश्चिमेस गांधार, उत्तरेस हिमालय आणि दक्षिणेस विंध्यपर्वत, यांच्या मधील प्रदेशास मध्यदेश म्हणत असत.

पूर्ण नांवाचा बुद्धांचा एक शिष्य होता. तो एके दिवशीं बुद्ध भगवंतांपाशीं आला, आणि आपणास संक्षेपानें धर्मोपदेश करावा अशी त्यानें त्यांस विनंति केली. उपदेश संपल्यावर बुद्ध भगवान् म्हणाले:-पूर्णा, आतां तूं कोणत्या प्रदेशास जाणार आहेस ?

पूर्णः—भगवन्, ह्या आपल्या उपदेशाचें ग्रहण करून मी आतां सुनापरंत नांवाच्या प्रदेशास जाणार आहें.

बुद्धः—पूर्णा, सुनापरंत प्रांतांतील लोक मोठे कठोर आहेत, मोठे क्रूर आहेत, ते जर तुला शिव्या देतील, तुझी निंदा करितील, तर तुला त्या वेळीं काय वाटेल ?

पूर्णः—त्या वेळीं, हे भगवन् हे लोक फार चांगले आहेत, कारण ह्यांनीं माझ्यावर हातानें प्रहार केले नाहींत, असें मला वाटेल.

बुद्धः—आणि जर त्यांनीं तुझ्यावर हातानें प्रहार केला तर ?

पूर्णः—मला त्यांनीं दगडांनीं मारलें नाहीं म्हणून ते लोक चांगलेच आहेत असें मी समजेन.

बुद्धः—आणि दगडांनीं मारलें तर ?

पूर्णः--माझ्यावर त्यांनीं दंडप्रहार केला नाहीं म्हणून ते फार चांगले लोक आहेत असें मी मानीन.

बुद्धः--आणि दंडप्रहार केला तर ?

पूर्णः--शस्त्रप्रहार केला नाही, हा त्यांचा चांगुलपणा आहे, असें मी समजेन.

बुद्धः—आणि शस्त्रप्रहार केला तर ?

पूर्णः—मला ठार मारलें नाहीं, हा त्यांचा चांगुलपणा आहे, असें समजेन.

बुद्धः—आणि तुला ठार मारलें तर ?

पूर्णः—भगवन् कित्येक भिक्षू ह्या शरीराला कंटाळून आत्मघात करितात. अशा शरीराचा जर सुनापरंतच्या रहिवाशांनीं नाश केला, तर त्यांनीं माझ्यावर उपकार केला असें होईल, आणि म्हणून ते लोक फार चांगलेच, असें मी समजेन.

बुद्धः--साधु (शाबास), पूर्णा साधु ! अशा प्रकारच्या शमदमानें युक्त होत्साता तूं सुनापरंत प्रदेशांत धर्मोपदेश करण्यास समर्थ होशील. "

[(**मज्झिमनिकाय**) बुद्ध धर्म व संघ-धर्मानंद कोसंबी पृ. ८०, ८१.]

बौद्ध धर्मवाङ्मय

संस्कृत भाषा वैदिक परंपरेपासून सुरू असलेल्या हिंदुधर्माची मुख्य भाषा म्हणून आतापर्यंत टिकून राहिली. प्राकृत भाषांना धार्मिक दृष्टया कायमचे दुय्यम स्थान या परंपरेने दिलें. परंतु प्राचीन कालीं हिंदूंच्या सुधारक दोन संप्रदायांनीं म्हणजे जैन व बौद्ध या धर्मांनी व मध्ययुगांत भक्तिसंप्रदायांनी प्राकृत भाषांना धर्मदृष्टया प्राधान्य दिलें. इ. स. पूर्व पाचव्या शतकापासून प्राकृत भाषा ह्या धार्मिक भाषा बनल्या. प्राकृताचा सर्वांत जुना नमुना म्हणजे पाली होय. त्यापूर्वी वैदिक भाषेपासून जन्मलेली प्राकृत भाषा चालू होती. तिला बुद्धधर्माने वाङ्मयाची प्रतिष्ठा मिळवून दिली. त्रिपिटकांची रचना पालींत झाली. उत्तर हिंदुस्थानांत ही रचना झाली. परंतु त्रिपिटकाचें संरक्षण आतापर्यंत सिलोन ब्रह्मदेश व सयाम येथे झालें. बुद्धाच्या उक्ती आणि प्रवचनें यांत संगृहीत केलीं आहेत. त्यांत बुद्धानंतर पुष्कळ भर पडली. अशो-

काच्या वेळीं त्रिपिटकाच्या मूळ स्वरूपावर प्रथम संस्कार झाला. त्रिपिटकांचे आजचें स्वरूप इ. स. पूर्व पहिल्या शतकांतलें आहे. सुत्त पिटक, विनय पिटक आणि अभिधम्म पिटक असें या त्रिपिटकाचे तीन भाग आहेत. यांत मुख्यतः हीनयान संप्रदायाला मान्य असलेला बौद्ध धर्म प्रतिपादिला आहे. हीनयान हें नाव प्राचीन बौद्ध धर्माला आहे. इसवी सनाच्या पहिल्या शतकांत हिंदुस्थानांतील बौद्ध धर्माचें महायान हें स्वरूप बनलें. त्यांत बुद्ध हा ईश्वर म्हणून मानला, आणि संस्कृत भाषेचा धर्मभाषा म्हणून पुनः अंगीकार करण्यांत आला.

सुत्त पिटकांत बुद्धधर्मानुसारी दिनचर्या आणि एकंदर आचारमार्ग सांगितला आहे. विनय पिटकांत बौद्ध धर्माचें विवरण व बुद्धशिष्यांचें वर्णन आलें आहे. या पिटकाचे पांच भाग आहेत. त्यांस निकाय असें म्हणतात. निकाय म्हणजे संग्रह. ब्राह्मण अथवा वैदिक यांच्यापेक्षा बुद्धभिक्षूंचा भिन्न प्रकारचा जीवनक्रम कसा असावा, वैदिकधर्म व बुद्धधर्म यांच्यांतील साम्य वैषम्यें काय आहेत, यासंबंधी त्यांत विवरण आहे. बुद्धाच्या परिनिर्वाणाच्या संबंधी सविस्तर वृत्त त्यांत आलें आहे. परिनिर्वाण म्हणजे अवतारसमाप्ति. ब्राह्मणी यज्ञ, तपाचे प्रकार, बुद्धाचा जैनधर्माशी असलेला संबंध, भिक्षुचर्या यांच्यावर प्रकाश पाडणारीं अनेक प्रवचनें यांत आहेत. विशेषतः पाचव्या निकायांत हिंदू बौद्धांची महत्त्वाची काव्यमय कृति सापडते. त्यांतील मेत्ता सुत्त हें विश्वव्यापी प्रेमाचें स्तवन करणारें काव्य आहे. या पिटकाचा दुसरा विशेष असा की, बुद्धधर्माचें सारसर्वस्व म्हणून मानला गेलेला धम्मपद हा श्लोक-संग्रह त्यांत आहे. धम्मपदाचें नैतिक सौंदर्य सर्व जगांत विख्यात आहे. इतिवुत्तक हा गद्यपद्यात्मक बुद्धाच्या उक्तींचा संग्रहहि ह्यांत आहे. थेरगाथा व थेरीगाथा म्हणजे वृद्ध भिक्षु व भिक्षुकिणी यांचीं बौद्धध्येयवादावरील उदात्त गीतें यात आहेत. शिवाय जातक नामक कथांचा संग्रह यांत आहे. चातुर्य नीति व अद्भुत सामर्थ्य दाखविणाऱ्या प्राचीन लोककथांना बुद्धाच्या पूर्वजन्माच्या कथा असें रूप देऊन हा जातकसंग्रह लिहिलेला आहे. तृतीय पिटकांत द्वितीय पिटकांतीलच विषय अधिक पांडित्यपूर्ण रूपाने व प्रश्नोत्तर स्वरूपांत मांडला आहे.

अन्य पाली ग्रंथांपैकी मिलिंद पन्ह हें पुस्तक हिंदु बौद्धांनीच तयार केलें आहे. बाकीचे सिलोनमधील बुद्ध भिक्षूंनी केले आहेत. मिलिंद पन्ह हा ग्रंथ हिंदुस्थानच्या वायव्य भागांत तयार झाला. सिंधुप्रदेश गुजराथ व गंगेचा परिसर यांवर राज्य करणारा ग्रीकवंशीय राजा मिलिंद किंवा मेनांडर व बौद्ध आचार्य यांच्यामध्ये घडलेला धर्म व तत्त्वज्ञान यावरील संवाद यांत ग्रथित केला आहे. इसवी सनपूर्व पहिल्या शतकांत हा संवाद रचला असावा.

पालींतील बुद्धधर्म म्हणजे हीनयान पंथ होय. हीनयान म्हणजे लहान रथ. या संप्रदायाच्या विचारावरील धर्मग्रंथ संस्कृतमध्ये देखील इसवीसनपूर्व दुसऱ्या शतकांतच लिहिला गेला असावा असें म्हणतात. याचे धर्मपद महावस्तु बुद्धचरित इत्यादि भाग अजून सापडतात. महायान पंथाने संस्कृतमध्येहि पुष्कळ वाङ्मय लिहिलें होतें. मात्र तें संस्कृत काही ठिकाणीं संमिश्र किंवा अशुद्ध आहे. ललितविस्तार हा त्याचा नमुना आहे. त्याच्यावर महायान पंथाचा संस्कार झालेला आहे. ललितविस्तार हें बुद्धचरित आहे. जातकमाला अवदानशतक दिव्यावदान आणि बुद्धचरित हे महायानपंथाचा प्रभाव पडलेले ग्रंथ आहेत. अवदानशतक इ. स. दुसऱ्या शतकांतलें आहे. यांत संस्कृत त्रिपिटकांतील उतारे घेतले आहेत. त्यावरून संस्कृतमध्येहि त्रिपिटक होतें, असें अनुमान करितात.

बुद्ध धर्माचे संस्कृतमधील अधिक संख्येचे ग्रंथ महायान पंथाच्या आचार्यांनी केले आहेत. महायान म्हणजे मोठा रथ. महायान पंथाचा मुख्य धार्मिक उद्देश, एका भविष्यकालीन नव्या बोधिसत्त्वाचा किंवा बुद्धाचा अवतार होईल, अशी परिस्थिति निर्माण करणे हा होय. तो बुद्ध सर्व मानव जातीला निर्वाणप्राप्तीची योग्यता उत्पन्न करणारा होईल. हीनयान पंथ त्रिपिटकास वेदाप्रमाणे प्रमाण मानतो. तसा वेदवत् प्रमाणग्रंथ महायान–पंथाचा कोणताही नाही. धर्मसंज्ञक नऊ ग्रंथ प्रसिद्ध आहेत; त्यांतील सद्धर्म पुंडरीक हें पुस्तक फार महत्त्वाचें आहे. तें गद्यपद्यात्मक आहे. पद्य किंवा गाथा शुद्ध संस्कृतांत नाही. याच्या निर्मितीचा काल इसवी सनाचें दुसरें शतक होय. महायान संप्रदायाप्रमाणे बुद्ध हा पालीग्रंथांत वर्णिलेला मनुष्यरूप भिक्षु नव्हता. बुद्ध हा सर्वेश्वर, देवांचा देव व शाश्वत कालपर्यंत राहतो; प्रत्येक मनुष्याचें अंतिम ध्येय बुद्ध बनणे हें होय.

करंडव्यूह नांवाचा पुराणग्रंथ चवथ्या शतकापूर्वी लिहिलेला सापडतो. यांत अवलोकितेश्वराचें वर्णन आहे. अवलोकितेश्वर हा बोधिसत्त्व आहे. अनंत दयेने खालीं प्राणिमात्रांकडे तो पहात आहे. सर्वांना मोक्षलाभ होईपर्यंत तो मुक्त म्हणजे बुद्ध होण्याचें नाकारत आहे. मानवजातीच्या मोक्षाची तळमळ लागलेली, अशी दयामय मूर्ति कोठेंहि वर्णिलेली नसेल.

नागार्जुन या ब्राह्मण आचार्याने बुद्धदीक्षा घेऊन सुमारें इसवी सनाच्या दुसऱ्या शतकांत महायान सिद्धांताला सुव्यवस्थित रूप दिलें. इ. स. तिसऱ्या शतकांत चिनी भाषेत महायान संप्रदायाचे ग्रंथ भाषांतरिले आहेत. महायान सिद्धांताचें मूर्ति व मंदिर या स्वरूपांत कलात्मक आविष्करण इ. सनाच्या प्रारंभींच सुरू झालें होतें. ही कला गांधारशैलींत रचलेली आहे. पेशावर येथील ब्राह्मणपुत्र आसंग याने तिसऱ्या शतकाच्या शेवटीं महायान संप्रदायाला योगविद्येची जोड दिली.

भारतांत बौद्धधर्माचा ऱ्हास होण्याची कारणें

अशोकापासून (इ. स. पूर्व २७४) तों ठाणेश्वर येथील हर्षवर्धनापर्यंत (इ. स. ६०६) बुद्धधर्माला आधार देणारे मोठमोठे भारतीय सम्राट होऊन गेले. मोठमोठे ब्राह्मण पंडित भिक्षुसंघांत सामील होऊन त्याचे प्रचारक बनले. वैश्यांच्या व शूद्रांच्या जमातींनी त्याचा अंगीकार केला. इसवी सनाच्या दहाव्या शतकापासून त्याच्या ऱ्हासास जोरांत सुरवात झाली. आता भारतवर्षांत वैभवशाली कला-अवशेष, तत्त्वज्ञान व वाङ्मय एवढ्याच बौद्ध गोष्टी शिल्लक राहिल्या आहेत. बुद्धधर्म हिंदुस्थानातून हद्दपार झाला. याचें मुख्य कारण परंपरागत श्रौतस्मार्त धर्माचा ब्राह्मणांनी नवा संस्कार केला, हें होय. ब्राह्मणांनी वैदिक परंपरेच्या बाहेरील देवता व धर्मविधि यांच्यांत सोईप्रमाणे फरक करून स्वीकार केला व सामान्य जनतेत आपलें स्थान दृढमूल केलें. बौद्ध व जैन श्रमण कुटुंबसंस्थेपासून दूर राहिले. त्याच्या उलट वैदिक धर्मियांनी स्मार्त व पौराणिक संस्कार व धर्मविधि यांच्या आश्रयाने लोकांच्या कौटुंबिक जीवनाशीं तद्रूप होऊन त्यांच्या हृदयांत अढळपद मिळविलें. जन्म, विवाह, मृत्यु, पेरणीचे दिवस, हंगामाचे दिवस, वसंतोत्सव इत्यादि भावनांना उत्तेजित करणाऱ्या प्रसंगांना धार्मिक संस्कारांनी पावित्र्यपूर्ण करण्याचें कार्य ब्राह्मणांनी केलें. मनुष्याच्या आयुष्यांतील वैयक्तिक कौटुंबिक किंवा सामाजिक सुखदुःखादि भावनांचा क्षोभ जेव्हा होतो, तेव्हा त्या भावनांत दैवी शक्ति किंवा पावित्र्य ओतल्याने माणसांच्या अंतःकरणांचीं सामर्थ्यें फाजील प्रक्षोभाने दूषित होत नाहीत. मानसिक दौर्बल्य किंवा विकृति टाळण्याचें कार्य धर्मविधींच्या योगानें होतें. जैन व बौद्ध श्रमणांनी धार्मिक विधीचें हें महत्त्व न जाणल्यामुळे ब्राह्मणांनी अखेरीस समाजांत आपलें स्थान टिकविण्यांत यश मिळविलें.

आठव्या शतकाच्या प्रारंभापासून हिंदुस्थानांतील बौद्धधर्माला उतरती कळा लागली, याचें दुसरें कारण असें की, बुद्धधर्मामध्ये दीर्घकालपर्यंत म्हणजे हीनयान संप्रदायाचा हिंदुस्थानांत प्रभाव असेपर्यंत ईश्वरभक्तीचा सिद्धांत नव्हता. बुद्धाला ईश्वर बनविण्याची प्रक्रिया बुद्धधर्माने सुरू केली. याचा अर्थ बुद्धधर्माला स्वतःतील मूलभूत धार्मिक वैगुण्याची जाणीव झाली असा होतो. बौद्ध व जैन यांच्या तत्त्वज्ञानांत ईश्वराच्या अस्तित्वाचें खंडन केलें आहे. महायान पंथाने बुद्धाला ईश्वराचें रूप देण्याचा प्रयत्न केला, परंतु त्यांच्या तत्त्वदर्शनांत ईश्वरसमर्थन आढळत नाही. ईश्वराची कल्पना प्राचीन व मध्ययुगीन मानवजातींच्या हृदयाचा स्वभावतःच ठाव घेत होती. कारण विश्वाचा ईश्वरनिरपेक्ष कार्यकारणभाव पटण्या इतकें विश्वाचें कोडें त्यावेळीं उलगडलें नव्हतें.

माणसाच्या जीवनावर व भवितव्यावर अज्ञान अनंत शक्तींचा ताबा आहे, यासंबंधी सुखदुःखांनी भरलेला अनुभव माणसास पराधीनतेची तीव्र व खोल जाणीव करून देत होता. स्वतःच्या शक्तीने, आत्मसामर्थ्याने, आत्मोद्धार करण्या· इतका आत्मविश्वास सामान्य माणसाच्या आटोक्यांत नव्हता व तो तसा अजूनहि नाही. म्हणून पराधीनतेची दौर्बल्याची व क्लैब्याची जाणीव असलेला आत्मा आत्मोद्धारार्थ कल्याणमय, अनंत भव्यशक्तीच्या आधाराची उत्कंठा बाळगणारच; व संकटकालीं आर्त हृदयाने करुणा भाकणारच. या मानवी अनन्यगतिक आर्त हृदयाला 'मा शुचः' शोक करू नकोस म्हणून आश्वासन देणारा वरदहस्त शैव व भागवत धर्मांनी पुढे केला. शैव व वैष्णव धर्मांतील भक्तीपुढे बौद्धध्यान चलित झालें. सामान्य माणसें ध्यानापेक्षा भक्तीच्या भजनरंगांत सहज रंगतात. तेथे परमार्थ निराकार व निर्गुण न राहता सगुण व साकार बनतो. बौद्ध धर्माची जनमनावरील पकड भक्तिमार्गाने घालविली. म्हणून बौद्ध धर्म भ्रष्ट झाला व हिंदुस्थानांतून निघून गेला; जैन धर्मसुद्धा संकोच पावला. शैव व वैष्णव यांच्या पुराणांचे अनुकरण करूनहि त्याला यश आलें नाही. कारण तात्त्विक बैठक त्यास साजेशी नव्हती.

बुद्धधर्माला प्रथम यश आलें याचें कारण परंपरागत वैदिक व इतर देवता यांचें स्वरूप शुद्ध नीतितत्त्वाचें परिपालक नव्हतें. वैदिक व इतर देवतांच्या कथा व तत्संबंधी कर्मकांड शुद्ध नैतिक आचरणास व मनोनिग्रहास पोषक नव्हतें. चित्तशुद्धि व सदाचरण याचा महिमा उपनिषदांनी प्रथम दृष्टिपथांत आणला. तीर्थंकरांनी व बुद्धाने त्या महिम्याचें विशद स्वरूप सामान्य जनतेच्या आटोक्यांत आणलें. परंतु ईश्वरभक्तीशी त्या महिम्याची सांगड त्यांनी घातली नाही. ईश्वर हा नीतितत्त्वांचा परिपालक, वीतराग मुनींचा तारक, हें स्वरूप शैव व वैष्णव धर्मांनी ईश्वराला दिल्यामुळे बौद्ध व जैनधर्म त्यापुढे निस्तेज झाले.

शिव विष्णु सरस्वती महादेवी इत्यादि देवता महायान पंथाने स्वीकारून पौराणिक हिंदूधर्माच्या परंपरेशी जुळवून घेण्याचा प्रयत्न केला. तंत्रमार्गाचाहि अवलंब करून गुप्तविद्या, जादू, संभोग प्रवृत्तीस उत्तेजन देणारीं कर्मकांडें आणि सांघिक पूजाप्रकार यांचेंहि स्तोम अखेरीस बुद्धधर्मांत माजलें; शैव तंत्रांचा अवलंब करून लिंगपूजा इतर शैव देवतांसह स्वीकारली. परंतु अशा तडजोडींत बुद्धधर्मच लय पावला.

बौद्धप्रणीत भारतीय कला

हिंदुधर्माचें ऐतिहासिक स्वरूप निश्चित करण्यास बुद्धधर्माचा इतिहास आणि कला यांचा अभ्यास अत्यंत उपयुक्त होतो. बुद्धधर्माच्या पहिल्या कालखंडांतच,

हीनयान सिद्धान्त प्रचलित होत असताना, भारतीय स्थापत्य व मूर्तिकला धार्मिक स्वरूपांत अवतरली. अशोकाचें साम्राज्य (इ. स. पूर्व २७२ ते २३१) हिंदुस्थानभर पसरलें होतें. यावेळी भारतीय कलेच्या इतिहासाचा प्रारंभ होतो. पाषाणांचा स्मारकांच्या रचनेकरिता उपयोग यावेळीं सुरू झाला. बुद्धाचे अवशेष घेऊन त्याच्यावर स्तूपांची रचना अगोदर करू लागले. मध्य हिंदुस्थानांतील सांचीचा स्तूप हा सर्वांत जुना व उत्कृष्ट रीतीने जतन करून ठेवलेला नमुना आहे. पृथ्वीच्या अर्धगोलाप्रमाणे हा दिसतो. हा विटांचा रचला असून संरक्षक वृति व प्रवेशद्वारें पाषाणाचीं आहेत. इमारतीलाकडांच्या कामाप्रमाणे हें दगडी काम आहे. स्तूपाच्या मस्तकावर पेटीसारखें आसन आणि त्याच्यावर छत्र तयार केलेलें असें. हें संम्राटाचें लक्षण होय. हें मात्र हल्ली स्तूपांवर दिसत नाही. परंतु तें पूर्वी असावें ही गोष्ट स्तूपांच्या कोरलेल्या चित्रांवरून अनुमित होतें. भारतीय व चिनी स्थापत्यकलेच्या विकासाला स्तूपकलेचा चांगला उपयोग झाला. तोरण किंवा प्रवेशद्वारें या रचनेचें अनुकरण आशियातल्या इतर देशांमध्ये झालें. बौद्ध स्थापत्याचा दुसरा प्रकार म्हणजे बौद्ध सभागृह होय. ख्रिश्चन चर्च आणि चैत्य यांत नितांत साम्य आहे. हे चैत्य डोंगरांत पाषाणांत कोरले आहेत. यांच्या एका टोकाला मध्यभागीं, समोर, स्तूप असतो. स्तूप ज्याठिकाणी असतो त्याच ठिकाणी चर्चमध्ये वेदी असते. चैत्याचे सुंदर नमुने अजंठा येथे आहेत. मुंबई-पुण्याच्या रेल्वे रस्त्याजवळील कार्ली येथे सगळ्यांत सुंदर चैत्य आहे. इ. स. पूर्व २५० ते इ. स. ६०० या काळांत हीं खोदकामें झालीं आहेत. तिसरा स्थापत्यप्रकार म्हणजे विहार किंवा बौद्धमठ होत. जवळ जवळ एक सहस्र विहार भारतांत सापडतात. मुख्यतः महाराष्ट्र हेंच यांचे मुख्य स्थान आहे. अजंठा वेरूळ नाशीक जुन्नर भाजे नाणेघाट इत्यादि ठिकाणीं हे सुस्थितींत आहेत. मध्ये सभामंडप आणि भोवतालीं झोपावयाच्या खोल्या असें यांचें सामान्य रूप असतें. प्राचीनतम विहारामधील खोलींत दगडी शय्यास्थान असतें. जवळजवळ चाळीस विहार ख्रिस्तपूर्व कालांतील आहेत.

इ. सन पन्नासपर्यंत बुद्ध धर्माचें स्वरूप हीनयान संप्रदायाचें होतें. त्यांत बुद्धाच्या मूर्तीची पूजा नव्हती म्हणून तत्कालीन कलेंत बुद्धमूर्ति सापडत नाही. त्यावेळीं स्तूप बोधिवृक्ष बुद्धचरण त्रिशूल आणि धर्मचक्र यांनाच पवित्र मानून प्रणिपात करीत. ही गोष्ट भारहूत, सांची व बुद्धगया येथील आणि महाराष्ट्रांतील स्थापत्यांत प्रतिबिंबित झाली आहे. बौद्धकलेच्या द्वितीय युगांत म्हणजे महायान संप्रदायाच्या प्रभावकालीं इ. सनाच्या दुसऱ्या शतकापासून बुद्धमूर्ति घडण्यास सुरवात झाली. गांधार देशांत काबुल व स्वात या नद्यांच्या खोऱ्यांत प्राचीन बुद्धमूर्ति प्रथम घडविल्या असें म्हणतात. सिद्धासनावर वा पद्मासनावर मांडी घालून

आली आहे. पार्श्वनाथ व महावीर यांच्या धर्मोपदेशांतील भेद या संवादांत दर्शित केला आहे. केशिकुमार म्हणतो की, चातुर्याम धर्माचे चारच प्रकार आहेत; ते म्हणजे अहिंसा सत्य अस्तेय व अपरिग्रह हे होत. महावीराने चारित्रधर्म पांच प्रकारचा सांगितला आहे. तो कां ? दुसरा प्रश्न त्याने विचारला की, महावीराने दिगंबरदीक्षा का चालवली आहे ? या दोन प्रश्नांवरून हें सिद्ध होतें की, पार्श्वनाथाच्या धर्मात ब्रह्मचर्य हें महाव्रत अर्थात् संन्यास किंवा नग्नव्रतहि प्रधान नव्हतें. गौतमाच्या उत्तराने केशिकुमार समाधान पावला आहे. पार्श्वनाथ व महावीर यांच्यांत अन्य मूलभूत मतभेद नसल्यामुळे एकाच धर्माचे ते दोघेही प्रवर्तक मानले गेले.

छेदोपस्थापन नामक तप हा जैनधर्माचा मुख्य भाग आहे. प्राक्तन पापाचें छेदन करण्याकरिता प्रायश्चित्तें घेऊन आत्म्याला आत्यंतिक संयमामध्ये स्थापन करणें असा या तपाचा अर्थ आहे. आद्य तीर्थंकर ऋषभदेव व महावीर यांनीच छेदोपस्थापन तपाला महत्त्व दिलें. ऋषभदेवांच्या योगाने जैनधर्म व वैदिकधर्म यांचा विभक्त असलेला सांधा एकरूप होतो. वायु ब्रह्मांड अग्नि विष्णु मार्कंडेय कूर्म लिंग वाराह स्कंद व भागवत या वैदिक मार्गीय पुराणांच्या मध्ये परमहंस व अवधूत योगी, जटाधारी म्हणून ऋषभदेवाचा निर्देश आला आहे. अजूनहि कर्मक्षयार्थ उग्र तपश्चर्या करणाऱ्या साधूंचे अनेक संप्रदाय वैदिकमार्गीय परंपरेंत आढळतात. म्हणून ऋषभदेवांच्या काळापासून पृथक् असा जैनधर्मसंप्रदाय होता; असें मानता येत नाही. महावीर हेच जैन धर्माची पृथक् स्थापना करणारे मानले, तरच जैन इतिहासाची अधिक संगतवार मांडणी करता येते.

संसार व मोक्ष यासंबंधी वैदिक व बौद्ध यांच्या सारखीच विचारप्रणाली आहे. कायक्लेशात्मक तपाला जैन धर्मांत प्राधान्य आहे तसें वैदिक व बौद्ध यांच्यांत नाही. निरशनव्रत मृत्यू येईपर्यंत आचरण्याचीहि पद्धति जैन साधूंमध्ये आहे. वैदिक बौद्ध व जैन या तिघांचेंहि योगशास्त्राचे सिद्धांत एकच आहेत. परंतु अहिंसा व्रताला बुद्धधर्मापेक्षाही अधिक महत्त्व जैन धर्मशास्त्राने दिलें आहे. उग्र तपश्चर्या करण्यांत जैन साधूंच्या सर्व आत्मशक्तींचा विनियोग झाल्यामुळे धर्माचा दिग्विजय करण्यास त्यांना अवसरच मिळाला नाही. सर्व शक्ति आत्यंतिक तपांत क्षीण होऊन गेली. बुद्ध-धर्माने मित प्रमाणांत सर्व महाव्रतांचे परिपालन केल्यामुळे उर्वरित शक्तिसंचयाचा उपयोग दिग्विजयार्थ ते करू शकले.

जैन धर्म हिंदुस्थानांत इस्लाम येण्याच्या पूर्वी पुष्कळ प्रभावी होता. प्राचीन बिस्तृत राज्याचे अनेक हिंदु अधिपति जैन होते. हिंदूंचें तत्त्वज्ञान कला व अनेक विद्या यांच्यांत जैनांनी फार महत्त्वाची भर घातली आहे. आज वर्तमान कालांत

जैन धर्मीयांची संख्या पंधरा लक्षापर्यंतच आहे. सामाजिक दृष्टीने हिंदु समाजांत त्यांचें स्थान उच्च आहे; विद्या व व्यापार यांत ते प्रभावी आहेत. —

महावीराचें चरित्र म्हणजे साधुचरित्राचा प्रथम आदर्श.

अहंता व ममता नष्ट झालेल्या साधूच्या चरित्राचा सर्वांत प्राचीन नमुना म्हणून महावीराच्या चरित्राकडे निर्देश करता येतो. तीर्थंकरांचे अतिशयोक्तिपूर्ण वर्णन करण्यांत जैन धर्मग्रंथानी कसलीहि मर्यादा ठेवली नाही. त्यामुळे कृष्णचरित्राप्रमाणेच महावीर चरित्रहि अद्भुत चमत्कारांच्या कथांनी भरलेलें असल्यामुळे त्यांतून वस्तुस्थिति निवडून काढणे मोठें प्रयासाचें काम आहे. तीर्थंकरांच्या मुखाभोंवतीं सूर्यापेक्षा सहस्रगुण प्रभा आहे; त्यांचे प्रतिबिंब पडत नाही. त्यांच्या चरणाच्या खालीं सोन्याची कमळें उगवलेलीं असतात. एक कोटी देव त्यांच्या परिवारांत असतात. ते जातात तेथे सुगंधित जलवृष्टि होते, भूमीवरचे कंटक अधोमुख होतात; आकाशभर दुंदुभीचा आवाज ऐकू येतो; आकाशांत धर्मचक्र फिरत असतें; पुष्पवृष्टि होत असते; पक्षी त्यांच्या भोंवतीं प्रदक्षिणा करतात. त्यांचा धर्मध्वज रत्नमय असतो. त्यांच्या शरिरांत घाम इत्यादि मल नसतात. ते नेत्रांची उघडझाप करीत नाहीत. त्यांना चार मुखें असतात. त्यांचीं नखें व केस वाढत नाहीत. ते आकाशांतून संचार करतात. ते असतात त्या प्रदेशाभोंवतीं शतयोजनांपर्यंत दुर्भिक्ष पडत नाही. अतिवृष्टि वा अनावृष्टि होत नाही. ते रहातात त्या राज्याला परचक्राचें भय नसतें. सुलक्षण मलरहित रोगरहित सुगंधित सुंदर असें त्यांचें शरीर असतें. अशा तऱ्हेचे सहजातिशय व देवकृत अतिशय त्यांच्या ठिकाणीं असतात.

अतिशयोक्ति बाजूला सारून महावीराचें चरित्र ध्यानांत घेतलें तर त्यांत ख्रिस्ताच्या चरित्राचें किंवा आदेशाचें पूर्वरूप प्रतिबिंबित झालेलें सापडतें. तितिक्षा क्षमा अहिंसा समता त्याग इत्यादि गुणांची परमावधि महावीराच्या ठिकाणीं झाली आहे. " जो सदरा घेऊन जाईल त्यास कोटसुद्धा नेऊन दे " असें ख्रिस्ताने सांगितले आहे. महावीराच्या चरित्रांत असे अनेक प्रसंग आहेत. दीक्षा घेतल्यानंतर महावीरांनी आपल्यापाशीं एकच वस्त्र ठेवलें होतें. ते राजकुमार असल्यामुळे तें वस्त्र मूल्यवान् होतें. एका गरीब ब्राह्मणाने त्यांना राजपुत्र समजून भिक्षा मागितली. तेव्हां महावीरांनी सांगितलें की, आता मी सर्वच सोडलें आहे. तुला द्यायला माझ्यापाशीं काही नाही. या वस्त्रांतला अर्धा भाग तेवढा देतो. ब्राह्मणाने तें वस्त्र घेऊन सुधारण्याकरिता कारागिरापाशीं दिलें. कारागीर म्हणाला की याचा दुसरा तुकडा जर आणलास, तर याची किंमत चांगली मिळेल. तो ब्राह्मण महावीराच्या पाठीमागे फिरू लागला. महावीराचें अर्धें वस्त्र काटेरी झाडांत अड-

केलें होतें. तें ब्राह्मणाने बाहेर काढलें व घेतलें. महावीरांनी त्या दिवसापासून कधींच वस्त्र धारण केलें नाही. अशाच प्रकारची दुसरी एक कथा आहे; वर्षा-ऋतूमध्ये महावीर एका कुलपतीच्या आश्रमांत राहिले होते. कुलपतींनी त्यांना गवताची झोपडी बांधून दिली होती. जवळच्या गांवांतील गाईंनी त्या झोपडीला वेढून गवत खाण्यास सुरवात केली. महावीरांनी झोपडीचें रक्षण न करता तशीच खाऊ दिली. आश्रमवासीयांनी महावीरांना त्याबद्दल दोष दिला. महावीरांनी तो आश्रम सोडून दिला. अशा प्रकारच्या वैराग्य धैर्य दीर्घदर्शिता क्षमा इत्यादि गुणांचा आदर्श दाखविणाऱ्या अनेक कथा महावीरचरित्रांत आहेत.

जैनांचे धर्मग्रंथ व वाङ्मय.

जैनधर्मांत संप्रदाय-भेद पुष्कळ आहेत व त्या संप्रदायांत एकमेकांची निंदा करणाऱ्या कथाहि प्रचलित आहेत. इ. सनाच्या पहिल्या शतकापर्यंत श्वेतांबर व दिगंबर हे जैनांत मुख्य संप्रदाय तयार झाले. त्यांत दिगंबर संप्रदाय अधिक प्राचीन आहे. दिगंबर संप्रदायाची अशी समजूत आहे की, जैन धर्मग्रंथ शुद्ध आगमाच्या स्वरूपांत असलेले नष्ट झाले आहेत. परंतु ऐतिहासिक दृष्टीने भाषाविकासाच्या प्रमाणांनी उपलब्ध आगमिक साहित्यांत क्रम लावता येतो. त्यांतील काही भाग महावीरापासून चालत आला आहे असें साधारण अनुमान करता येतें. आगम किंवा सूत्रग्रंथ, आगमाच्या टीका, दर्शनग्रंथ, पुराणवाङ्मय व साहित्यवाङ्मय अशा प्रकारचे विविध भाग जैन वाङ्मयांत सापडतात. सूत्रग्रंथांपैकी उत्तराध्ययन सूत्र हें सुंदर धार्मिक काव्य असून बौद्ध-वाङ्मयांशीं समान असलेले दृष्टांत संवाद सिद्धांत व गीतें यांत सापडतात. टीकाग्रंथांत जैनधर्माच्या इतिहासाची व तात्त्विक विचाराची विविध साधनसामग्री सापडते. बौद्ध जातक कथांप्रमाणेच तत्त्वबोधक कथाही त्यांत भरपूर आहेत. भद्रबाहूच्या श्लोकांच्या मध्ये पुष्कळ सुंदर कथा गोवलेल्या आहेत. शांतिसूरि व देवेंद्रगणि यांच्या टीका सर्वांत महत्त्वाच्या आहेत. शांतिसूरीचा काळ इ. सन ११ वें शतक होय. जैनांनी बऱ्याचशा पौराणिक कथा वैदिक पुराणांच्या कथाभागांतून घेतल्या आहेत. जैनांचा कथाकोश हा एक महत्त्वाचा कथासंग्रह आहे. त्यातल्या त्यांत गुजरात मधील महान् पंडित कवि व साधु हेमचंद्र (इ. सन १०८९ जन्म) यांचे त्रिषष्टि-शलाकापुरुषचरित याचें कथावाङ्मयांत उच्चस्थान आहे. जिनसेनाचें पार्श्वाभ्युदय काव्य (इ. स. ८००) हें संस्कृत वाङ्मयाचा एक सुंदर अलंकार आहे.

जैनांचें तत्त्वदर्शन.

तत्त्वदर्शन व तर्कशास्त्र या क्षेत्रांत जैनधर्माने शाश्वत मूल्याची भर घातली आहे; या क्षेत्रांत वैदिक बौद्ध व जैन यांचें कार्य तुल्यबल आहे. या विषयाची

परस्परांच्या विरोधामुळे व एकमेकांच्या सहकारितेने चांगली अभिवृद्धि झाली आहे. सिद्धसेन दिवाकर व समंतभद्र यांनी जैन दर्शनाचा पाया घातला. सिद्धसेन याचा ब्राह्मणकुलांत जन्म झाला होता. सिद्धसेन व समंतभद्र यांनी महावीराच्या तत्त्वदर्शनास तर्कशास्त्रशुद्ध आकार दिला. अनेकान्तवाद किंवा स्याद्वाद या विचारसरणीची स्थापना यांनी केली. सिद्धसेन दिवाकरांचे सम्मति-तर्क व न्यायावतार व समंत भद्राची आप्तमीमांसा हे दर्शनग्रंथ प्रसिद्ध आहेत. दिगंबर संप्रदायांत पात्रस्वामींनी तर्कशास्त्र रचनेस प्रारंभ केला. हरिभद्र व अकलंक या पंडितांनी जैन दर्शनाचा सांगोपांग विस्तार केला. हरिभद्राचा षड्-दर्शन-समुच्चय दर्शनशास्त्र ग्रंथांतील एक उत्कृष्ट ग्रंथ आहे. हरिभद्र सूरीपासून आतापर्यंत जैन पंडितांची परंपरा अविच्छिन्नपणे सुरू आहे भारतीय संस्कृतीच्या विकासामध्ये हेमचंद्राने केलेले कार्य सर्व हिंदूंना अभिमानास्पद वाटावें असेंच आहे. तर्कशास्त्र व्याकरण कोश कविता इत्यादि अनेक विषयांत हेमचंद्रांनी महत्वाची भर घातली आहे. जैनांच्या दार्शनिक विचारसरणीतील अनेकान्तवाद हा तर्कशास्त्र-दृष्टया सूक्ष्म व अचल असा सिद्धांत आहे. हेगेल व कार्ल मार्क्स यांनी पुरस्कारिलेल्या विरोधविकास पद्धतीशी अनेकान्तवादाचें पुष्कळ साम्य आहे. जैनांचें तत्त्वदर्शन व सांख्यदर्शन यांतहि महत्त्वाचें साम्य आहे, परंतु जैनदर्शनाची स्वतंत्रपणे वाढ झाली आहे; हेंही तितकेंच खरें आहे. जैन दार्शनिक यांनी वैदिकांच्या व बौद्धांच्या दार्शनिक विचारांचा खोल अभ्यास करूनच आपल्या तत्त्वदर्शनाची रचना केली आहे. त्यामुळे परस्पर विरोधी विचारपद्धतींचा समन्वय करणारा अनेकान्तवाद ते स्थापू शकले. या वादाच्या आश्रयाने परस्पर विरोधी परंतु अनुभव-संगति व तार्किक संगति राखण्याचा प्रत्येक तत्त्वदर्शनाचा प्रयत्न पाहून त्याला साक्षेपसत्यत्व त्यांनी दिलें. परमतसहिष्णुताहि अनेकान्तवादामुळे त्यांच्यांत चांगली रुजली. हरिभद्रसूरि हा सर्व दर्शनांचा गाढा पंडित होता. त्याने असें म्हटलें की, * " मी महावीराच्या बाजूने पक्षपात करीत नाही; व कपिलादिकांचा द्वेष करीत नाही; ज्याची उक्ति युक्तियुक्त असते, तिचाच परिग्रह करावा. " महापंडित व कवि हेमचंद्र सोमनाथच्या मंदिरांत गेले असता तेथे प्रणाम करतांना त्यांनी म्हटलें आहे + — " संसारबीजाचें अंकुर वाढीस लावणारे रागद्वेषादि

---

* पक्षपातो न मे वीरे न द्वेषः कपिलादिषु ।
युक्तिमद् वचनं यस्य तस्य कार्यः परिग्रहः ॥ (लोकतत्त्वनिर्णय)

\+ भवबीजांकुरजनना रागाद्या क्षयमुपागता यस्य ।
ब्रह्मा वा विष्णुर्वा हरो जिनो वा नमस्तस्मै ॥

विकार ज्याचे क्षय पावले आहेत तो ब्रह्मा विष्णु हर अथवा जिन असो, त्याला नमस्कार असो.

जैनांची श्रेष्ठ स्थापत्यकला.

जैनधर्म बुद्धधर्मापेक्षा पुरातन असला तरी जैनांनी आपली कला बौद्धकलेच्या नंतरच्या कालांत निर्माण केली. श्रीकाशीप्रसाद जयस्वाल यांच्या मतें ओडीसा प्रांतांतील इ. स. पूर्व दुसऱ्या शतकांतील सम्राट खारवेल याने उदयगिरीवर जैन अर्हतांचीं मंदिरें उभारलीं होतीं. खारवेलने मगध राजाचा पराभव करून प्रथम तीर्थंकर किंवा आदिजिन ऋषभदेवाची मूर्ति मिळविली होती. मथुरा येथे इ. स. पूर्व सहाव्या शतकांत जैन स्तूपांची निर्मिति झाली होती, असेंहि काही पंडितांचें म्हणणे आहे. कुशानकालींहि जैन–शिल्प अस्तित्वांत होतें. याचीं काहीं प्रमाणें मिळतात. गुप्त कालांत सुंदर मूर्ति भग्नस्थितींत सापडल्या आहेत. परंतु इ. स. ९०० पर्यंत जैनांची वैभवशाली कला सापडत नाही. द्रविडी व आर्य शैलीचा समन्वय केलेलें स्थापत्य जैनांनीं निर्माण केलें. जैनांनी निर्माण केलेले कीर्तिस्तंभ किंवा मंदिरांतील पृथक्तया उभारलेले स्तंभ हे कलेच्या यशाचें ज्ञापक आहे. दक्षिणेत जैनांचे स्तंभ खोदकाम केलेले पुष्कळ सापडतात. राजपुतान्यांतील चितोडगड येथील जयस्तंभ अजून दर्शनाने चित्तचमत्कृति निर्माण करतो. १२२ फूट उंच व नऊ मजल्याचा हा स्तंभ आहे. इतका सुंदर व भव्य स्तंभ जगांत कोठेंही नाही. याच्यावरील खोदकाम फार बहारीचें आहे.

उत्तर हिंदुस्थानांतील प्राचीन जैन मंदिरें रोमन काळांतील किंवा मध्ययुगातील युरोपच्या स्थापत्यरचनेच्या कलेपेक्षा अत्यंत पुढे गेलेल्या उन्नत शैलीचे नमुने होत. माउंट अबू येथील श्वेतपाषाणाचें जैन मंदिर स्थापत्यसामर्थ्याचें ऐश्वर्य पूर्णरूपाने प्रकट करते. त्यांतील घुमट, त्याचा आधार असलेले आठ खांब, त्या खांबांवरील कमानी, त्या खांबांच्या पाठीमागे असलेल्या व घुमटाला मजबूत आधार देणाऱ्या भिंती, त्या भिंतींतील खोदकाम केलेले दरवाजे या सर्वांची संवादिता व पूरकता नयनमनोहर आहे. कमानींची रचना अशा प्रकारची आहे की, त्यामुळे आठ स्तंभ त्या घुमटाच्या अंतरंगाची शोभा वाढवितात. त्या घुमटाच्या अंतर्भागांतील अलंकारचक्रें एकावर एक अशा रीतीने घुमटाच्या केंद्रापर्यंत चढत गेलीं आहेत. त्या अलंकारचक्राचें वैचित्र्य व समृद्धि, सदभिरुचीचें पोषणच करतें. गुजराथमधील वडनगर येथील सुंदर तोरणांची किंवा प्रवेशद्वारांची भव्यता, खोदकामाची श्रीमंती भारतीय स्थापत्यकलेच्या उंचीला निःसंशयपणे वाढविते. जैन धर्माने व बौद्ध धर्माने स्थापत्यकलेत मिळवलेल्या विजयाबद्दल हिंदु संस्कृति स्वतःस नेहमीच धन्य मानीत राहील.

जैन हे हिंदुसंस्कृतीचे.

जैन व बौद्ध धर्म यांच्या विजयाचें समीक्षण अधिक विस्ताराने केलें पाहिजे. येथे संक्षेपाने त्यांची लहानशी रूपरेषा दिली आहे. बौद्ध-धर्माची हिंदुप्रजा आज फारशी शिल्लक नाही. जैन हिंदूंची संख्या इतर हिंदूंच्या संख्येच्या मानाने अत्यल्प आहे. परंतु जैन लोक पुढारलेले आहेत. त्यांच्यांतील काही लोक जैन जमातीस हिंदुजमातीपेक्षा भिन्न समजतात. परंतु जैनधर्म हा हिंदु धर्मांतील अनेक उपासना संप्रदायांपैकी एक संप्रदाय आहे; वेदप्रामाण्य न मानल्यामुळे हिंदूहून ते भिन्न आहेत, असें म्हणता येत नाही. कारण एकच गोष्ट म्हणजे धार्मिक उपासना हीच हिंदूंच्यापेक्षां भिन्न आहे. परंतु सर्व हिंदूंचें व जैनांचें तत्त्वज्ञान व्यापक अर्थाने एकच आहे. कर्मसिद्धांत व मोक्षसिद्धांत हे सर्व हिंदूतत्त्ववेत्त्यांचे समान आहेत. आचार व्यवहार भाषा कला वाङ्मय ध्येयवाद अभिरुचि इत्यादि सांस्कृतिक समानता इतर हिंदूंच्या प्रमाणेच जैनांत सापडते. म्हणून जैनसमाज एका व्यापक हिंदुसंस्कृतीच्या छत्राखालींच वावरत आहे, असें निश्चितपणे म्हणता येतें.

——:०:——

व्याख्यान ६ वें

आधुनिक भारतांतील सांस्कृतिक आंदोलन

बाह्य संस्कृतींशीं संबंध, इस्लाम.

भारतीय संस्कृतींत भारताबाहेरील संस्कृतींचे अनेक प्रवाह येऊन मिसळले आहेत. इस्लामच्या आगमनापूर्वी ज्या जमाती बाहेरच्या संस्कृतींना बरोबर घेऊन आल्या त्या बेमालूमपणे येथील संस्कृतींत मिसळून गेल्या. मध्य आशिया व पश्चिम आशिया या भागांतून अनेक मानवप्रवाह आले, प्राचीन इराणी साम्राज्याचा संपर्क घडला. भूमध्यसमुद्रांतील व मेसापोटेमियातील प्राचीन राष्ट्रांशीं व्यवहार घडत होता. सिकंदरच्या स्वारीनंतर ग्रीक-संस्कृतीशीं साक्षात् नातें जोडलें गेलें; या नात्याचें स्मरण ज्योतिष व मूर्तिकला करून देतें. भारतीय संस्कृतीशीं ह्या बाह्य संस्कृतींचा संबंध आला असताना जो काही संग्राम झाला असेल त्याचा मागमूसहि सापडत नाही. कदाचित् संग्राम झालाहि नसेल; इस्लामच्या आगमनापर्यंत भारतीय संस्कृतीने पौराणिक संस्कृतीच्या रूपांत आपला सामाजिक प्रपंच सांभाळला.

इस्लामच्या आक्रमणापासून भारतीय संस्कृति किंवा हिंदू संस्कृति आपल्या दौर्बल्याची अवलक्षणें प्रकट करू लागली. इस्लामच्या पहिल्या चढाईच्या तडाख्यांत बौद्धधर्म नामशेष झाला. श्रुति स्मृति व पुराणें यांच्या प्रभावाखालीं असलेली हिंदूंची समाजसंस्था राजकीय दृष्ट्या कमकुवत आहे, ही गोष्ट इस्लामी आक्रमणाने उघडकीस आली. ग्रामसंस्था हीच काय ती हिंदूंची राजकीय दृष्ट्या महत्त्वाची संस्था होती. परंतु ग्रामें व नगरें यांत जन्मसिद्ध उच्च-नीच श्रेणींच्या रूपाने अस्तित्त्वांत असलेली जातिसंस्था हिंदूंच्या राजकीय दौर्बल्याची निदर्शक ठरली. जन्मसिद्ध उच्चनीचतेच्या दृढ भावनेमुळे सामाजिक समरसता हा गुण हिंदूंच्या समाजरचनेत कधीच विकास पावला नाही. त्यामुळे परकीय आक्रमणाविरुद्ध एका जीवाभावाने उठाव करण्याची नैसर्गिक प्रेरणा अत्यंत मंद स्वरूपांत राहिली. गझनीचा महंमूद पंजाब व सिंध ओलांडून सौराष्ट्राच्या एका टोकाला

असलेल्या श्री सोमनाथाचें मंदिर तोडून विशाल वैभव लुटून घेऊन गेला. एकंदरीत मुसलमानांनी सतराव्या शतकापर्यंत चार वेळा सोमनाथाचें मंदिर उध्वस्त केलें. राजकीय सामर्थ्य वाढविण्यास हिंदूंची समाजरचना किती असमर्थ आहे, हें यामुळे सिद्ध झालें. एका मार्मिक इतिहासज्ञाने श्री सोमनाथच्या जीर्णोद्धारावर टीका करताना नुकतेंच असें म्हटलें आहे की, जो देव स्वतःचें व स्वतःच्या वैभवाचें रक्षण करू शकत नाही, त्याचा जीर्णोद्धार कशा करिता करावा ? हें वाक्य फार सूचक अर्थाने भरलें आहे.

मुसलमान विजेत्यांनी आपल्या बरोबर बाहेरून थोडे लोक आणले होते. राजकीय दृष्ट्या शिथिल असलेल्या हिंदूसमाजाच्या अंतरंगांत शिरून कारागीर जमातींना जबरदस्तीने बाटविण्याचें कार्य मुसलमान विजेत्यांनी केलें. हिंदूंच्या सामाजिक जीवनाशीं एकरूप झाल्या शिवाय राज्य चिरकाल टिकणार नाही, हें मुसलमान राज्यकर्त्यांना कळून चुकले होतें. परंतु हिंदूसमाजांत जातिभेद इतका स्थिरावला होता की, परक्यांना सामाजिक एकरूपतेचा लाभ त्यामुळे मिळणे अशक्य झालें होतें; म्हणून हिंदूसमाजातील काही भाग लालूच दाखवून व न जमल्यास जबरदस्ती करून मुसलमान धर्माच्या छत्राखालीं त्यांनी आणले. हिंदू-समाजांत कारागीर जातींना शूद्र म्हणजे सर्वांत हीन वर्णीय समजत असल्यामुळे व त्या जातींना मुसलमान धर्मामध्ये राज्यकर्त्यांच्या बरोबरीचें स्थान मिळू लागल्यामुळे त्या जाती धर्मांतरास जलदी कबूल झाल्या. इस्लाममध्ये धार्मिक समता अत्यंत कसोशीने पाळली जात असल्यामुळे हिंदू जमातींतील ज्या जमातींनी व लोकांनी इस्लामची दीक्षा स्वीकारली त्यांना नव्या समतेच्या मोकळ्या वातावरणाने भारून टाकलें. धर्मांतर केलेले अधिक कडवे बनले. मुसलमानांच्या आक्रमणाच्या काळांत वा स्थिर अमदानींत कित्येक वेळा धर्मांतराच्या चळवळीला वादळाचें स्वरूप प्राप्त होई. धर्मांतरामुळे मुसलमान राज्यकर्त्यांना हिंदुस्थानांत स्वतःस अनुकूल असा सामाजिक गट आधार म्हणून लाभला.

भारतीय समाजाचे इस्लामच्या दीर्घकालीन राजवटीमुळे दोन भाग पडले. सामाजिक दृष्ट्या निर्बळ हिंदुधर्म इस्लामला पचवून आत्मसात् करू शकला नाही. सामाजिक तीव्र विषमता, कारागीर वर्गाला दिलेलें हीन स्थान व राजकीय प्रबल संघटनेचा अभाव, या तीन कारणांनी इस्लामपुढे हिंदुधर्माला हार खावी लागली.

मुसलमान राज्यकर्त्यांनी आपल्या बरोबर आणलेल्या अरबी इराणी तुर्की व मोगली संस्कृतींचा हिंदुस्थानच्या संस्कृतीवर परिणाम केला. येथील प्राकृत प्रांतीय भाषांच्या मध्ये अरबी तुर्की फार्सी व मोगली शब्द आणि वाक्प्रचार शिरले व दृढमूल झाले. पोषाख, आहार, घरांच्या सजावटीचे पदार्थ, राजव्यव-

द्वार, न्यायालयें, इत्यादिकांमध्ये मुसलमानी गोष्टींचा प्रवेश झाला. साधारण जनतेच्या धार्मिक आचारांमध्ये मुसलमानी आचार शिरले. फकीर व हिंदुसाधु, समाधि व पीर, जत्रा व उरूस यांना हिंदूजनता समान मान देऊ लागली. कबीर नानक दादू इत्यादि संतांच्या मध्यें हिंदुत्व व इस्लाम या दोन्ही विचारसरणींचें योग्य मिश्रण होऊन त्यांना हिंदुस्थानांत विभूतिमत्त्व आलें. हिंदू व मुसलमान या दोन्ही जमाती एकत्र गुण्या गोविंदाने नांदावयास लागल्या; व दोन्ही संस्कृतींच्या मध्ये सहकार्य व सहिष्णुता आली. धार्मिक सहिष्णुतेमध्ये काही मुसलमान राज्यकर्त्यांनी स्वतः पुढाकार घेतला. परंतु फिरोज तुघलक आणि औरंगजेब यांनी धार्मिक असहिष्णुतेच्या बाबतींत पराकाष्ठा केली.

हिंदूंची मूर्तिकला वास्तुकला व चित्रकला यांच्यावर मुसलमानी राज्यकर्त्यांनी प्रचंड प्रहार करून हिंदूच्या मनांवर कायम जखम केली आहे. नष्ट कलेचे अवशेष हा हृदयविदारक क्रूरपणा व रानटीपणा सूचित करीत असतात. परंतु हिंदूंच्या वास्तुकलेने मुसलमानी राजवटीत मुसलमानी वेष घेऊन आपलें दिव्यत्व अधिक वैभवशाली रूपांत प्रकट केलें आहे. या कलेवर इराण व अरबस्थान येथील कारागिरीचाही संस्कार चांगला झाला आहे. हिंदुस्थानांतील मुसलमानी वास्तुकलेचें विश्वमान्य उदाहरण ताजमहाल होय. जगांतील अन्य इस्लामी इमारतींपेक्षा ही इमारत भिन्न प्रकारची आहे. हिंदूशिल्पशास्त्राच्या सिद्धांतांचें पालन करून ही निर्मिति केली आहे. मध्ये मोठा घुमट व भोवतालीं लहान लहान चार घुमट पाहिल्यावर पंचरत्नांची कल्पना येते. घुमटाच्या मुळाशीं कमळाच्या पाकळया आहेत. शिखराजवळ उपडें कमळ दाखविलें आहे. शिखरावर त्रिशूळ आहे. ताजमहाल हिंदू व मुसलमान या दोन संस्कृतींच्या मधुर संगमाचें नितांत मनोहर प्रतीक आहे. चित्रकलेच्या क्षेत्रांतहि दोन परंपरांचें मिश्रण झालेलें दिसून येते. राजपूत शैली व मोगल शैली या संमिश्र शैली आहेत. प्राचीन हिंदु-कला जीवनशक्तीच्या व भौतिकशक्तीच्या विविध आविष्करणास प्राणभूत समजते. इस्लामी परंपरेत भूमितीच्या रेषांच्या मधील समन्वय, समतोलन व संगति यांना प्रमुख समजते. रेखा-पद्धतीविषयी संवेदनशीलता इस्लामी कलेत खूप आहे. परंतु वनस्पति प्राणी पशु पक्षी व मनुष्य यांच्यांतील जीवनशक्तीने रेखा-बंधनाचें दास्य अमान्य केलेलें असतें. प्राणाचा वा जीवनशक्तीचा साक्षात्कार हें प्राचीन हिंदुकलेचें ध्येय होतें. त्या ध्येयावर इस्लामी तलवारीने आघात केला. त्यामुळे अजंठा येथील चित्रकलेच्या नंतर भारतीय चित्रकलेचा अवतार समाप्त झाला.

हिंदुस्थानाबाहेरून आलेल्या इस्लामी संस्कृतीने भारतीय संस्कृतीला पराभूत करण्यांत यत्किंचित्‌हि यश आलें नाही. हिंदूंनी अखेर साधली. या बाह्य संस्कृतीशी

संग्राम होऊन शेवटीं प्राचीन भारतीय संस्कृति आपलें सत्त्व व वैशिष्ट्य टिकवून धरू शकली. हिंदुस्थानांत उच्च प्रकारची मुसलमानी संस्कृति आली नाही. कारण अफगाण व मोगल राज्यकर्त्यांना ती लाभली नव्हती. उच्च प्रकारची मुसलमानी संस्कृति मध्ययुगांत युरोपकडे गेली. त्या योगाने युरोपला नवजीवनाच्या संवेदना प्राप्त झाल्या. हिंदुस्थानांत इस्लामपेक्षा अधिक प्रभावी व अत्यंत सामर्थ्यशाली अशी पाश्चात्य संस्कृति इ. स. सतराव्या शतकांत आली. परंतु तिचा खरा खोल परिणाम ब्रिटिशांच्या येथील राज्यस्थापनेनंतर होऊ लागला.

ब्रिटिश राज्याच्या स्थापनेने केलेली क्रान्ति.

गेल्या दीडशें वर्षांच्या ब्रिटिश रियासतीच्या काळांत हिंदी जीवनांत ज्या प्रकारचें प्रगतिमय स्थित्यंतर घडून आलें, त्या प्रकारचें स्थित्यंतर हिंदी इतिहासांत हजारों वर्षांत घडलें नाही, आणि इतक्या अल्पावधींत तर मुळींच कधी घडलें नाही. चारशें वर्षांपूर्वी ज्या घडामोडी हिंदी इतिहासांत झालेल्या दिसतात, त्यांच्या पोटांत गेल्या दीडशें वर्षांतील स्थित्यंतरांचीं बीजें यत्किंचित्‌हि सापडत नाहीत. ब्रिटिश राज्याची स्थापना हेंच एक या स्थित्यंतराचें असाधारण कारण होय असें विवेचकबुद्धीला म्हणावें लागतें. या स्थित्यंतराने भारतीय संस्कृतीच्या प्रवाहाची दिशाच बदलून टाकली. ब्रिटिशपूर्व भारतीय ऐतिहासिक परिणतिक्रम एक प्रकारें मंदावला होता, एवढेंच नव्हे तर त्यांत अगतिकता उत्पन्न झाली होती. विकास व प्रगति यांना प्रसवणारी शक्ति पूर्णपणे सुषुप्तींत पहुडली होती. एकंदरींत आशिया खंडाचाच इतिहास असा दिसतो की त्यांत युरोपच्या ऐतिहासिक परिणतिक्रमाचे एकामागून एक प्रकट होणारे व्यवस्थित टप्पे सापडत नाहीत. ऐतिहासिक विकासक्रम ही कल्पना आशियाच्या व हिंदुस्थानच्या इतिहासशास्त्राशीं जुळत नाही. म्हणून असें म्हणावें लागतें की, ब्रिटिश राज्यांत जें सर्वांगीण जीवनसंक्रमण झालें त्याचें असाधारण प्रेरणास्थान ब्रिटिश राज्याची हिंदुस्थानांतील स्थापना होय. या संक्रमणाचा व्याप व व्यास सर्वगामी होता. सामाजिक व वैयक्तिक हिंदी जीवनाच्या सर्व अंगांवर या स्थित्यंतराचे परिणाम घडून आले.

संपूर्ण बदललेला बाह्य जीवनक्रम आणि मानसिक मूल्यांतील क्रांति या दोन्ही गोष्टी सामाजिक सर्वांगीण स्थित्यंतरास समुच्चयाने कारणीभूत होतात. इंग्रजी राज्याने या दोन्ही गोष्टी केल्या. भौतिक यांत्रिक सुधारणा आणल्या, नवें संघटित राज्ययंत्र उभारलें, उदारमतवादी न्यायासन निर्माण केलें, आधुनिक पद्धतीच्या वैयक्तिक स्वातंत्र्याला महत्त्व देणारा सर्वधर्मीयांना समान लेखणारा कायदा निर्माण केला, पाश्चात्य राहणीचा शहरांमधून प्रवेश केला, विचारविनि-

मयाचीं वृत्तपत्रादि प्रभावी साधनें उत्पन्न केलीं, सर्व नागरिकांना समान दर्जा देणारी शिक्षणसंस्था जन्मास आणली, आणि दूरदूरच्या प्रांतांचें व भिन्न भिन्न देशांचें दळणवळण भराभर होईल अशी वाहतुकीचीं साधनें व्यापक प्रमाणांत विस्तारलीं. अशा रीतीने बाह्य परिस्थितींत बदल घडवून आणला. मानसिक मूल्यांतील क्रांति निर्माण करण्याचा प्रयत्नसुद्धा प्रत्यक्षपणे व अप्रत्यक्षपणे या परकीय राज्यानेच केला. आधुनिक विद्या आणि कला यांच्यावर उभारलेल्या पाश्चात्य संस्कृतीचीं मूल्यें आणि भारतीयांच्या परंपरागत संस्कृतीचीं मूल्यें यांची मौलिक संघटनाच अत्यंत भिन्न आहे. पाश्चात्य संस्कृति आणि भारतीय संस्कृति या मानसिकदृष्ट्या जणू काय आकाशस्थ भिन्न ताऱ्यांवर वसणाऱ्या संस्कृतींप्रमाणे एकमेकींपासून दूर होत्या. पाश्चात्य संस्कृतीच्या संसर्गाने व संघर्षाने भारतीयांच्या मानसिक संस्कृति-मूल्यांत परिवर्तन घडलें. आधुनिक विद्या, कला व पाश्चात्य वाङ्मय, यांच्या शिक्षणाचा लाभ काही हिंदी लोकांना झाल्यामुळे एकदम विद्युत्संचार होऊन यंत्र थरारावें त्याप्रमाणे येथील लोकांचीं मनें या नवविचारांनी थरारू लागलीं. जीवनाकडे पाहण्याचा दृष्टिकोण त्यामुळे बदलून गेला; बुद्धीचें व विचाराचें अगदी विलक्षण असें अधिष्ठान प्राप्त झालें; जीवनाचा अर्थ करण्याची रीतीच बदलून गेली; त्यामुळे सामाजिक व धार्मिक स्थित्यंतरास प्रारंभ झाला. हिंदी समाजाला घुसळून टाकणारीं जीं अनेक सामर्थ्यें इंग्रजी राज्यामुळे उत्पन्न झालीं, त्यांपैकी इंग्रजी विद्येचें शिक्षण हें एक महत्त्वाचें सामर्थ्य गणलें पाहिजे. त्यामुळे इंग्रजी कायदा आपला प्रगतीचा मार्ग आक्रमू लागला. सामाजिक व धार्मिक सुधारणा व्हावयास कायद्याचा विरोध नष्ट व्हावा लागतो; एवढेंच नव्हे तर, राज्यसंस्थेचा कायद्याच्या द्वारें त्यास पाठिंबा मिळावा लागतो. इंग्रजी शिक्षणामुळे हिंदी समाजास क्रांतिकारक विचारांचें नेतृत्व लाभलें; त्या नेतृत्वामुळे इंग्रजी राज्याला सुधारणाप्रवण कायदे निर्माण करण्यास अनुकूल वातावरण उत्पन्न झालें.

१८२९ सालीं सतीची चाल बंद झाली; त्यामुळे एका सामाजिक घोर कृत्याचें धार्मिकत्व नष्ट झालें. १८४३ सालीं गुलामांचा व्यापार करण्याची प्रथा कायद्याने नष्ट केली. १८३६ सालीं ठकांचा राक्षसी धंदा कायद्याने बंद पाडला. १८६० सालीं पिनल कोडाला पक्क्या कायद्याचें व्यवस्थित स्वरूप देण्यांत आलें, आणि त्यामुळे हिंदु-मुसलमानांतील जमातींच्या धर्माधिकारी संस्थांच्या जुलमी अव्यवस्थित विसंगत न्यायनिवाड्यांच्या प्रकारास कायमचा आळा बसण्यास सुरुवात झाली; त्यामुळे घटक व्यक्तींच्यावर दडपण आणण्याचें जमातींच्या ठिकाणीं असलेलें अपरंपार सामर्थ्य घटावयास लागलें, आणि कालांतराने तें नामशेष झालें.

जमातीच्या आचांतून व्यक्तीला मुक्त करण्याचें कार्य इंग्रजी कायद्याच्या व न्याया- लयाच्या संस्थेने केल्यामुळे, समाजसुधारणेच्या प्रवृत्तींना मोकळीक मिळाली; सामाजिक बहिष्काराच्या शस्त्राची धार त्यामुळे बोथट होत जाऊन शेवटी तें पूर्ण गंजून गेलें, आणि आचारविचारस्वातंत्र्याचें नवीन युग हिंदी समाजांत प्रादुर्भूत झालें.

इंग्रजी शिक्षणाने हिंदी समाजास नवें वैचारिक नेतृत्व लाभलें नसतें तर केवळ कायदा असमर्थ ठरला असता. पाश्चात्य विद्येच्या प्रसाराला मदत करणारी दुसरी एक शक्ति या देशांत वावरू लागली; ती म्हणजे ख्रिस्ती धर्मोपदेशक मंडळी होत. ख्रिस्ती उपदेशकांनी १८४० ते १८६० या दरम्यान हिंदुस्थानभर हिंदु-मुसलमानांच्या धर्मांवर व्याख्यान लेखन वृत्तपत्रें पुस्तकें शिक्षण इत्यादि साधनांच्या योगाने अतिशय निकराने जोरदार हल्ला चढविला. त्याचाहि परिणाम विचारजागृतींत झाला. धर्मसुधारकांची आणि समाजसुधारकांची सभा परिषदा संस्था वृत्तपत्रें इत्यादि रूपाने एक मोठी देशव्यापी चळवळ उत्पन्न होण्यास सुरुवात झाली.

भ्रमाचा निरास व नवी व्यापक मूल्यें.

हिंदी मनुष्याचा परंपरागत जीवनक्रम हा संपूर्णपणें सनातन रूढीच्या आणि अंधश्रद्धेच्या बंधनांत बंदिस्त होता. धार्मिक आणि सामाजिक या दोन कल्पनांत भेद दाखविणारी सीमारेषा सापडत नव्हती. जन्मापासून मरणापर्यंतचे महत्त्वाचे व्यवहार धर्ममर्यादेंतच बद्ध होते. या सकाळपासून त्या सकाळपर्यंतचे चोवीस तासांचे कार्यक्रमहि, धर्मग्रंथांनी ठरवून दिलेलेच असत. स्नान पान भोजन पर्यटन व्यवसाय विवाह इत्यादि बहुतेक मानवी वर्तनावर धर्माचा अधिकार चालत असे. भक्ष्याभक्ष्य पेयापेय इत्यादि गोष्टी धर्मशास्त्राने तपशीलवार ठर- विल्या होत्या. कोणाबरोबर जेवावें व काय जेवावें, केव्हा उठावें व केव्हा झोपावें, झोपतांना डोकें कोणीकडे असावें व पाय कोणत्या दिशेस असावेत, प्रवास केव्हा करावा, कोणत्या समयीं व कोणत्या दिशेस तोंड करून प्रवासास निघावें, श्मश्रू कोणत्या वारीं व तिथीस वर्ज्य व विहित, इत्यादि गोष्टी धर्मच सांगत असे. जांभई शिंक इत्यादि स्वाभाविक क्रियांच्या बाबतींतहि धर्माने सांगितलेला आचार पाळत असत. प्रत्येक जातीचे व उपजातींचे भिन्न-भिन्न आचार आणि कुलाचार धर्मांतील उच्च व श्रेष्ठ उपदेशाप्रमाणेच प्रमाण मानले जात. बारीक सारीक रूढीचा भंग होऊ नये म्हणून पितर देव यक्ष राक्षस भूतें पिशाच्च सर्व ठिकाणीं बंदोबस्ताकरिता हजर असत. प्रत्येक महिन्याचे व ऋतूचे निरनिराळे आचार आणि व्रतें पाळावीं लागत. श्राद्ध नवस व्रतें

उद्यापनें तीर्थोत्सव यात्रा यांची महती अपूर्व असे. घरांत कोणी आजारी पडलें, नातेवाईकावर काही आपत्ति आली, बंधुजनांवर काही संकट आलें, जनावर अकस्मात् मेलें, धंद्यांत अपयश आलें, गृहदाह झाला, इमारत पडली, एखादी रोगाची साथ आली, अवर्षण पडलें, अतिवृष्टि झाली, तर व्रतभंग, आचारांतील घोटाळा, जातिभेदाच्या पालनांतील प्रमाद, विटाळ चांडाळ, इत्यादी कारणांनी देवता पितर इत्यादिकांचा प्रकोप झाला असें मानून शांति करीत. त्या वेळचा हिंदु माणूस चोविस तास व बारा महिने, भूतें, पिशाच्चें, देवता, राक्षस, वेताळ, इत्यादिकांच्या कडक पाहाऱ्यांत रहात असें. घरांत, विहिरींत, दरवाजांत, चुलींत, भिंतींत, आढ्यांत, चवाठ्यावर, पाण्यांत नदींत तळावांत, वृक्षावर, शेतबांधावर, पर्वतावर, जमिनीवर व अंतरिक्षांत, आकाशांत व पाताळांत, दाही दिशांस, तीनही काळ या अदृश्य शक्तीचा भरणा त्या मनुष्यास दिसत असे. त्याचें मन त्यांच्या भयानें पूर्णपणे व्यापलेलें होतें. त्याच्या हातून कुलचारासंबंधी, जातिभेदासंबंधी देवतासंबंधी अनेक प्रमाद घडत, परंतु त्याकरिता प्रायश्चित्त व दंड भोगण्यास तो तयार असे. निरनिराळ्या देवतांच्या मूर्तींच्यापुढे तो सर्वत्र सर्वदा नम्र होत असे, कारण त्याच्या प्रमादांना मर्यादा नसे, त्याबद्दल त्याच्या मनाला खन्त वाटत असे; त्याच्यावर त्याच्या देशांतील राजाचें राज्य जितका ताबा चालवी, अथवा गांवचा आणि जमातीचा त्याच्यावर जितका अम्मल असे, त्यापेक्षा त्याच्या जीवनावर व मनावर या काल्पनिक, स्वप्नमय, भ्रांतिकृत शक्तींचा अधिक असे; तो त्या भुताटकीच्या विश्वांत (Phantom world) रहात असे.

इंग्रजी राज्याने आधुनिक शिक्षण, भौतिक सुधारणा आणि सुधारलेली राज्यव्यवस्था यांची स्थापना करून या काल्पनिक विश्वाला भूकंपाचा हादरा दिला. श्रुति स्मृति व पुराणें यांचें स्थान, इतिहास गणित भूगोल सृष्टि-विज्ञान इत्यादि आधुनिक विद्यांनी घेतलें; त्यामुळे सकस नव विचारांचें आकंठ सेवन केलेली तरुण पिढी जन्माला आली. तिने देशी भाषांना नव्या इंग्रजी गद्याचा आकार आणण्यास सुरवात केली. शब्दप्रामाण्य आणि रूढींचें प्रामाण्य झुगारून देणारा हा नवशिक्षितांचा वर्ग होता. याचे डोळे पाश्चात्य संस्कृतीच्या विलक्षण झगझगाटाने खरोखरच दिपले. त्यांत उज्ज्वलता आणि भेदक प्रकाश-मयता इतकी होती की त्यामुळे मध्ययुगीन अंधारांत वाढलेल्या व टिकून राहि-लेल्या, जीर्ण, सनातन समाजव्यवस्थेचें कुरूप ठिसूळ व हिणकस अंतरंग झपा-ट्याने उघडकीस आलें. अंधश्रद्धेने स्वीकारलेली विचारसरणी झुगारून बुद्धि-वादाचा आश्रय ही नवीन पिढी करू लागली. पाश्चात्य विद्येने तीन नवीन मूल-

भूत मूल्यें या देशांत प्रथमतः आणलीं. बुद्धिवाद, व्यक्तिस्वातंत्र्य आणि सर्व मानवांची राष्ट्रभेदनिरपेक्ष व वंशभेदनिरपेक्ष नैसर्गिक समता हीं तीं तीन मूल्यें होत. बुद्धिवादामुळे जुन्या परंपरेंतील दोषांचें व वैगुण्यांचें अवलोकन करणारी दृष्टि लाभली आणि विज्ञानाने तपासलेली आचारविचारपद्धति रूढ करण्याचा उत्साह प्राप्त झाला. व्यक्तिस्वातंत्र्याच्या विचाराने जुन्या समाजव्यवस्थेंतील व्यक्तीच्या आत्मविकासावरील बंधनांचा उच्छेद करण्याची स्फूर्ति मिळाली. मानवाच्या मूलभूत समतेच्या कल्पनेमुळे जगांतील इतर राष्ट्रांच्या संस्कृतीबद्दल असलेला तुच्छतापूर्ण पूर्वग्रह नष्ट होऊन, सारासारबुद्धि जागृत होऊन, सर्व संस्कृतींचा सारभूत अंश ग्रहण करण्याची उदारता हृदयांत उदय पावली. या त्रिविध मूल्यांमुळे ऐहिकताप्रधान विचारसरणी उत्पन्न झाली. परलोकापेक्षा इहलोकांतील जीवनक्रम शुद्ध व यशस्वी व्हावयास पाहिजे या विचाराला महती प्राप्त झाली.

वरील नवीन मूल्यांचा प्रत्यय येऊन, त्यांच्यामुळे स्फूर्ति प्राप्त होऊन, हिंदुधर्मसंस्थेचें मूलगामी परिशीलन पहिल्या शिक्षितांत सुरू झालें. हिंदूच्या सामाजिक जीवनाचा प्राण हिंदुधर्म होय; त्या धर्माच्या गाभ्यांत बुद्धिवादाने प्रकाश टाकून त्याच्यांत परिवर्तन केल्याशिवाय सामाजिक परिवर्तन शक्य नाही ही गोष्ट प्रज्ञावंतांच्या त्या वेळीं लक्षांत आली. त्यांना असें दिसलें की, शब्दप्रामाण्यावर आधारलेली कोणतीहि जुनी धर्मसंस्था, समाजाच्या आधुनिक सुधारणेस खुंटविणारी आहे. जुन्या सर्व धर्मसंस्था आधुनिक मानवसंस्कृतीच्या प्रगतीला बंधन घालणाऱ्या आहेत; कारण धर्मसंस्था प्रत्येक समाजास दुसऱ्या समाजापासून मानसिकदृष्ट्या अलग करतात, त्यामुळे सांस्कृतिक सहकार्य आणि तज्जन्य बंधुभाव यांची वाढ होऊ देत नाहीत. त्याचा परिणाम असा होतो की मनुष्यजातीचीं सामर्थ्यें वाढीस न लागता तीं कुंठित होतात; म्हणून धर्मभेदमूलक वितुष्टें नष्ट व्हावींत याकरिता शब्दप्रामाण्यावर आणि भिन्न भिन्न रूढींवर आधारलेले धर्म मागे पडून, सर्व मानवांचा विवेकबुद्धीवर अधिष्ठित असलेला एक धर्म स्थापन व्हावयास पाहिजे अशी प्रज्ञा हिंदुस्थानांतील एका महान् प्रज्ञाशाली पुरुषाच्या ठायीं उदय पावली. हा महान् पुरुष म्हणजे राजा राममोहन रॉय होय. सुंदर भव्य विद्वान् त्यागी तपस्वी असा हा महान् पुरुष इंग्रजी राज्याच्या स्थापनेनंतर लवकरच उदयास आला. त्याने समाजसुधारणा आणि धर्मसुधारणा यांचा अविभाज्य संबंध ओळखला. धर्मदृष्टि बदलल्याशिवाय सामाजिक बंधनें नष्ट करण्याचें मानसिक सामर्थ्य लाभत नसतें, कारण हीन प्रकारच्या धार्मिक अंधश्रद्धेनेच सामाजिक रूढी बळकट केलेली असते. धार्मिक अंधश्रद्धेचें पोषण धार्मिक ग्रंथ करतात, म्हणून ग्रंथप्रामाण्यावर

पहिला आघात धर्मसुधारकांस करावा लागतो. त्याप्रमाणे राजा राममोहन रॉय यांनी धर्मग्रंथांचें परिशीलन करून सर्व धर्मांत मूलभूत सत्य एकच आहे व तें म्हणजे एक ईश्वर होय असा संदेश दिला. आणि या संदेशाच्या प्रसाराकरिता ब्राह्मसमाजाची स्थापना १८२८ सालीं बंगालमध्ये केली. बंगालमध्ये इंग्रजी राज्य अगोदर स्थापन झालें; म्हणून पहिला नवयुगधर्माचा स्थापक तेथे जन्मला.

ब्राह्मसमाजाच्या स्थापनेने हिंदी नवयुगाची प्रभात घोषित झाली. सुशिक्षितांना आत्मसामर्थ्य त्याच्यामुळे लाभलें. जुने संकुचित आचार आणि कृपण बंधनें मोडण्यांत खरें धार्मिकत्व आहे असा विश्वास या नवधर्माने निर्माण केला. व्यक्ति-स्वातंत्र्याच्या तत्त्वाचा स्वीकार केल्यामुळे गृहसंस्थेंतील जिचें व्यक्तित्व जुन्या धर्माने नष्ट झालेलें होतें, त्या स्त्रीजातीच्या उद्धाराचा मुद्दा ब्राह्मसमाजाच्या चळवळीने हातीं घेतला. राममोहन रॉय व त्यांचे सहकारी यांनी सतीची अमानुष चाल कायद्याने बंद पाडण्याची चळवळ सुरू केली, आणि त्यांना त्यांत यशहि आलें. सतीची चाल अशा तत्त्वाची सूचक होती की, स्त्री ही या जगांत स्वतः-करिता अस्तित्वांत नाही, ती पुरुषाकरिता अस्तित्वांत आहे, तिचें व्यक्तित्व पुरुषांत समर्पित आहे. या तत्त्वाचाच पडसाद हिंदूंच्या सर्व प्रकारच्या स्त्रीजीवना-वर त्या काळीं पडलेला होता. स्त्रीला बालपणींच अज्ञान अवस्थेंत विवाहबंधनाने बद्ध व्हावें लागे. तिला स्वतंत्र वारसाहक्क पुरुषाच्या बरोबरीने भोगण्याची कायद्याने व धर्माने मना केली होती. तिला स्वतंत्र व्यवसायाची व्यवहारांत बंदी होती. गृहसंस्थेंत ती पिता श्वशुर सासू पति यांच्या आधीन संपूर्णपणे असे. पांढरपेशा वर्गांत विधवाविवाहास बंदी होती. बालविधवासुद्धा सक्तीने सती जात किंवा संन्यासधर्माने घरांत विषण्णपणे आयुष्य घालवीत. अशा रीतीने माणूस या नात्याने त्यांचें स्वतंत्र अस्तित्वच समाजास अमान्य होतें. इंग्रजी विद्येने विभूषित लोकांना युरोपियन लोकांतील प्रगल्भ मनाची पतिपत्नींचीं जोडपीं पाहून आपणांसहि अशीच जोड लाभावी अशी इच्छा उत्पन्न होऊं लागली. त्यांच्या नव्या व्यवसायास आणि शिक्षण संपल्यानंतरच्या प्रौढ वयास अनुरूप अशा शिक्षित वधूची आकांक्षा उत्पन्न होऊं लागली. जिचें व्यक्तित्व विकसित झालें आहे अशी वधू त्या समाजांत नव्हती. त्याकरिता चळवळ करावी लागली. स्त्रीशिक्षणाची चळवळ म्हणजेच स्त्रीस्वातंत्र्याची चळवळ होय. बाह्य बंधनांवाचून विवेकबुद्धीने संसारांत वागणारी व्यक्ति म्हणजेच स्वतंत्र व्यक्ति होय; असें व्यक्तित्व हिंदु पुरुषांतसुद्धा नव्हतें, तर स्त्रीमध्ये तें कोठून असणार ? या स्त्रीच्या व्यक्तित्वाचा विकास करून, हिंदी मनुष्याच्या कुटुंबसंस्थेंत मौलिक परिवर्तन करणारी चळवळ ब्राह्म समाजाने आणि सुधारकांनी हातीं घेतली. स्त्रीशिक्षण

प्रौढविवाह विधवाविवाह अनाथबालकसंगोपन इत्यादि प्रयत्न या चळवळीचेच भाग होत. कुटुंबसंस्थेत परिवर्तन करणाऱ्या चळवळीबरोबरच हिंदुसमाजाच्या मुख्य रचनेंत बदल करणारी जातिभेदविध्वंसक चळवळ ब्राह्ममतवाद्यांनी सुरू केली. मिश्रविवाहास त्यांनी महत्त्व दिलें. हिंदुसमाजातील काही जातींत विधवा-विवाह रूढीने मान्य व काही जातींत अमान्य होता. विधवाविवाहाचा कायदा १८५६ सालीं पसार झाला. विधवाविवाह अमान्य करणाऱ्या जातींचा उच्चत्वाचा गंड मोडण्यास त्याचा उपयोग होणे स्वाभाविक आहे. जातिभेदमूलक आचार हे धर्मदृष्ट्या महत्त्वाचे नाहीत ही गोष्ट ब्राह्मधर्मतत्त्वाने सिद्ध केल्यामुळे जाति-भेदाच्या संस्थेला ब्राह्मधर्माने तत्त्वदृष्ट्या जोराचा धक्का दिला. वर्णव्यवस्था कोणत्याहि दृष्टीने समर्थनीय नाही ही गोष्ट ब्राह्मसमाजाने मोठ्या अट्टहासाने प्रतिपादिली. जातिभेद नष्ट करण्यांत आजपर्यंत कोणत्याच लहानमोठ्या चळ-वळींना यश आलें नाही हें खरें आहे; परंतु जातिभेदाचे वैचारिक किंवा तात्त्विक आधार नष्ट करण्यास मुख्य प्रारंभ करण्याचें प्रथम श्रेय ब्राह्मसमाजाकडे जातें. ब्राह्मसमाजांतील प्रमुख व्यक्तींना हा सामाजिक सुधारणेचा झगडा करण्यास फार कष्ट सोसावे लागले. कित्येक वेळा स्वतःच्याच लढाऊ दलांतील खंदे म्हणविणाऱ्या वीरांनी कच खाल्ला. उदाहरणार्थ केशवचंद्र सेन या थोर व प्रभावी प्रवक्त्याने स्वतःच लोभास बळी पडून स्वकन्येचें बाल्यावस्थेंत कन्यादान करून स्वतःच्या संप्रदायाचें ब्रीद मोडलें. प्रत्येक धर्मसुधारकांच्या संप्रदायांतील नेत्यांत काही कच्च्या दिलाचे नेते सर्वच प्रांतांत निघाले. सामाजिक परंपरेच्या बंधनाला तोडीत असता उत्पन्न होणारा प्रत्याघात इतका भयंकर व कठोर असतो की त्यापुढे कित्येकांचें शौर्य कसास लागतें.

ब्राह्मसमाजानें हिंदुधर्माच्या व अप्रत्यक्षपणे सर्वच रूढ धर्मांच्या मूळ पद्धतींत दूरगामी परिवर्तन घडवून आणण्याची महत्त्वाकांक्षा दाखवली. सगळेच रूढधर्म धर्मग्रंथांचें अबाधित प्रामाण्य मानतात. तें ब्राह्मसमाजाने टाकलें आणि मनुष्याच्या हृदयाचें, विवेकबुद्धीचें प्रामाण्य मान्य केलें, जगांतील सर्व धर्मांतील मुख्य मूल-भूत अशीं समान रहस्यें मान्य केलीं, त्यामुळें सर्व रूढ धर्मांना नष्ट करण्याच्या ऐवजीं सुधारणेचा मार्ग सूचित केला, आणि सर्व मानवजातीच्या ऐक्याच्या स्थापनेचा आधार दाखवून दिला. नीतीचे शाश्वत सिद्धांत मानवी बंधुत्व आणि निराकार, मंगलमय, सर्वज्ञ व सर्वसाक्षी परमेश्वराचें अस्तित्व या तीन गोष्टी सर्व धर्मांचें रहस्य होय. मूर्तिपूजा निषिद्ध ठरविल्यामुळे हिंदुधर्मांतील भ्रांत धार्मिक समजुती व कर्मकांड यांना निराधार ठरविण्याचा प्रयत्न केला. वर्तमान-काळच्या पुरोहित संस्थेचा मूर्तिपूजा हा पाया होय. तो जर गेला तर पुरोहित-

वर्गांची भारभूत संस्था आपोआप विलय पावते. त्यामुळे धार्मिक आचारांचें बंड आपोआप मोडतें, आणि शुद्ध नैतिक वर्तनाला धार्मिक महत्त्व प्राप्त होतें. या बाबतींत अजून हिंदुस्थानांत विशेष असें परिवर्तन झालेलें दिसत नाही. ऐहिक जीवन नीतिप्रधान बनवून या जगांतील व्यवहार यशस्वी करणारा मानवसमाज निर्माण करणें हा ब्राह्मसमाजाचा हेतु होय. पारलौकिक कल्पनांना याचकरिता ब्राह्मधर्माने व्यर्थ ठरविलें. मानवी जीवनाची अपूर्णता नित्य जाणिवेंत रहावी आणि शाश्वत अनंत आदर्श डोळ्यांसमोर रहावा हें कार्य ईश्वरोपासना करते; परंतु मनुष्याला हा ऐहिक संसार जिंकता आला पाहिजे आणि येथेच मनुष्याने जीवित सार्थक करावयास पाहिजे ही दृष्टि ब्राह्मसमाजाची प्रेरक शक्ति होय.

ब्राह्मसमाजाने बंगालमध्ये फार मोठमोठ्या प्रतिभाशाली, विचारवंत व्यक्ती निर्माण केल्या. बंगाली वाङ्मय कला आणि विद्या यांना उच्च पदवी या व्यक्तींच्या योगाने प्राप्त झाली. रवींद्रनाथ टागोर म्हणजे ब्राह्मसमाजाच्या कीर्तिमंदिराचा जगभर चमकणारा कळस होय.

ब्राह्मसमाजाच्या विचारांची प्रेरकशक्ति महाराष्ट्रांत व गुजराथेंत परावर्तित होऊन पोहोचली. गेल्या शतकांतील कित्येक मोठमोठे महाराष्ट्रीय कर्ते पुरुष या प्रेरकशक्तीने प्रेरित झालेले दिसतात. महाराष्ट्रांतील व गुजराथेंतील सर्वच सुधारकांचें नातें जरी ब्राह्मसमाजाशीं लावता येत नाही, तरी त्यांतील काही महत्त्वाच्या व्यक्तींचा संबंध त्याच्याशीं पोहोचतोच. मुंबई शहरांत इंग्रजी सुशिक्षितांची पहिली पिढी तयार झाली; ती आणि बंगाल्यांतील सुशिक्षितांची पहिली पिढी एकाच परिस्थितीचे परिणाम होत. एकेश्वरवादी धर्मक्रांति हें त्या परिस्थितीचें एकमेव लक्षण होय. हिंदु समाजांतील कुटुंबसंस्था बदलावी, स्त्री स्वतंत्र व्हावी, जातिभेद नष्ट व्हावा, मूर्तिपूजेच्या कर्मकांडाचें बंड मोडावें, सर्वधर्मीयांत भ्रातृभाव यावा, अशी आतुरता या प्रवृत्तीच्या मुळाशीं होती. मानवधर्मसभा, परमहंसभा, ज्ञानप्रसारसभा, इत्यादि रूपांनी सुधारकांच्या विचारसरणीचे नवे अंकुर प्रथम फुटले. विष्णुशास्त्री पंडित, लोकहितवादी, नाना शंकरशेट, बेहरामजी मलबारी, वि. ना. मंडलिक, भाऊ दाजी लाड, भगवानदास पुरुषोत्तमदास, कावसजी जहांगीर, मंगळदास नथूबाई, इत्यादि मोठमोठ्या सुधारक व्यक्ती इंग्रजी विद्येच्या प्रभावाने निर्माण झाल्या. सामाजिक सुधारणेची तीव्र तळमळ आणि आधुनिक विचाराची आंच हीं दोन लक्षणें यांच्या ठिकाणी होतीं. या सर्वांच्या चळवळीचा परिपाक म्हणजे प्रार्थनासमाजाची स्थापना आणि अखिल भारतीय सामाजिक परिषदेचा उपक्रम या दोन गोष्टी होत. प्रार्थनासमाज हें ब्राह्मसमाजाचेंच १८६७ सालीं दृश्यमान झालेलें प्रतिबिंब होय. या प्रतिबिंबांत

बिंबाचें तेज व सामर्थ्य नव्हतें. त्याला लाभलेलीं माणसें थोर व विद्वान् होतीं, चिकित्सक होतीं; परंतु, एखादी बा. आ. मोडक वा डॉ. रा. गो भांडारकर यांच्यासारखी व्यक्ति सोडल्यास, परिस्थितीला तोंड देण्याचें भरपूर सामर्थ्य कोणांतही नव्हतें. पांढरपेशांच्या कुटुंबसंस्थेला सद्यःस्थितीस अनुरूप नवें रूप देणे एवढेंच जुजबी रूप सुधारकांच्या प्रयत्नाला आलें. जातिभेद मोडण्याच्या बाबतींत जाणून बुजून कुचराई या लोकांनी केली. त्यांच्या पोटांत ब्राह्मणी किंवा पांढरपेशी संकुचित भाव नकळत दडलेला होता. सर्वस्व पणाला लावल्याशिवाय धर्मस्थापनेचीं कार्यें होत नसतात; त्यामुळेच मोठमोठे सामाजिक उठाव होत असतात. अशा कार्याला स्फूर्तीचे महासागर उचंबळावे लागतात. दिव्यत्वाचा संदेश आकाश-पाताळ एक करणारी धुमाळी जेव्हा उठवतो, शतकानुशतक एका पाठीमागून दुसरा अशा प्रकाराने प्रज्ञेचे आणि त्यागाचे महामेरू असलेल्या झुंजारांची व साधकांची परंपरा जेव्हा उत्पन्न करतो, तेव्हा धर्मस्थापनेचें नवयुग खऱ्या अर्थाने अवतरतें. तसें सामर्थ्य अजून हिंदुस्थानच्या कोणत्याच वैचारिक चळवळीला लाभलें नाही. चतुरस्र विद्वत्ता, व्यवहार्य दृष्टि आणि भविष्य काळाच्या स्वरूपाचा अंदाज या तिन्ही गोष्टी न्या. मू. महादेव गोविंद रानडे, डॉ. भांडारकर, इत्यादि प्रार्थनासमाजीयांच्या ठिकाणीं होत्या; परंतु ज्या हिंदी समाजरचनेंत त्यांना क्रांति करावयाची होती, त्यांतील प्रतिगामी शक्तींना नामोहरम करणारें सामर्थ्य, त्यांना अथवा बंगालमधील ब्राह्म समाजीयांना निर्माण करता आलें नाही.

न्या. मू. रानडे यांनी कॉंग्रेस स्थापन केली आणि हिंदी राजकीय चळवळीचा योग्य पाया घातला; त्याबरोबरच, सामाजिक परिषद् स्थापन करून सामाजिक सुधारणेच्या चळवळीला आकार आणण्याचा प्रयत्न केला. परंतु ही परिषद् कॉंग्रेसप्रमाणे दीर्घजीवी झाली नाही. कारण राजकीय चळवळीला महत्त्व देणारें लो. टिळकांचें नेतृत्व विजयी झालें. परंतु स्त्रीपुरुषांच्या समानत्वाची चळवळ, जातिभेदमूलक आचारांचा उच्छेद करणारी चळवळ व ऐहिक जीवनाला मध्यवर्ती महत्त्व देणारी शैक्षणिक चळवळ या तिन्ही चळवळी या देशांत कायम ठाण देऊन बसल्या. त्यांच्या वैचारिक नेतृत्वाचें श्रेय ब्राह्मसमाज, प्रार्थनासमाज आणि सामाजिक परिषदेचें काम करणारे सुशिक्षित सुधारक यांच्याकडे जातें. मद्रास प्रांतांत धार्मिक सुधारकांना पाहिजे तसें महत्त्व मिळालें नाही. सामाजिक सुधारक मात्र तेथेहि पुढे आले. दि. ब. रघुनाथराव आणि सर् टी. माधवराव यांचीं नांवें या दृष्टीनें महत्त्वाची होत. धार्मिक व बुद्धिवादी सुधारकांकडून होणाऱ्या हल्ल्याला तोंड देणारी, जुन्या अंधश्रद्धेचें आणि भ्रामक धार्मिक आचारांचें, कर्मकांडाचें, मंत्रतंत्रांचें, मूर्तीचें,

अवतारांचें, गुरूंचें व अद्‌भूत चमत्कारांचें समर्थन नव्या पद्धतीने करणारी आणि भोळया भावनांना दृढमूल करणारी नव सुशिक्षितांची चळवळ थिऑसफीच्या पंथाच्या रूपाने मद्रासकडे उद्‌भवली, आणि तिच्या शाखोपशाखा हिंदुस्थानभर पसरल्या.

आर्यसमाज, हिंदुत्वाला प्रतापी करण्याची महत्त्वाकांक्षा.

ब्राह्म-प्रार्थना-समाजाच्या चळवळीइतकीच महत्त्वाची, परंतु तिच्यापेक्षा अधिक कार्यक्षम आणि परिणामकारक, चळवळ पंजाबमध्ये उत्पन्न झाली; ती म्हणजे आर्यसमाजाची. १८७५ सालीं आर्यसमाजाची स्थापना झाली. एकेश्वरवाद हें ब्राह्मसमाज आणि आर्यसमाज यांचें समान लक्षण होय. परंतु दुसरा एक मूलभूत फरक या दोन चळवळींच्या मध्ये आहे. ब्राह्मसमाजाला जगातील सर्वच धर्मसंप्रदाय, त्यांतील ईश्वरश्रद्धा आणि नैतिक तत्त्व यांच्या साम्यामुळे आदरणीय होत; परंतु अमुक एक पवित्र धर्मग्रंथ प्रमाणभूत म्हणून ब्राह्मसमाज स्वीकारीत नाही. विवेकबुद्धि हेंच त्याचें प्रमाण होय. आर्यसमाजाचा पवित्र ग्रंथ वेद होय. बाकी सर्व धर्मग्रंथ मानवप्रणीत असल्यामुळे प्रमाण नाहीत. हिंदूंची मूर्तिपूजा, तीर्थयात्रा आणि इतर पौराणिक आचार आर्यसमाजास अमान्य आहेत; एका ईश्वराशिवाय अन्य देवता अमान्य आहेत; इतर धर्म अत्यंत सदोष म्हणून खंडनीय आहेत. आर्यसमाजाचे प्रस्थापक स्वामी दयानंद यांनी सत्यार्थ प्रकाश या ग्रंथांत आर्यसमाजाचीं तत्त्वें आचारमार्गासह परमतखंडनपूर्वक विस्ताराने सांगितलीं आहेत. दयानंदांनी वेदांवरही स्वतंत्र भाष्य लिहलें आहे. त्यांचा वेदविषयक सामान्य दृष्टिकोण त्यांची भाष्यभूमिका सम्यक् रीतीने विशद करून सांगते. आर्यसमाजास जातिभेद अमान्य आहे. स्त्रीशिक्षण, पुनर्विवाह आणि भिन्न जातींतील मिश्रविवाह मान्य आहे. पंजाब आणि संयुक्त प्रांत या भागांत आर्यसमाजाने सनातन धर्मसंस्थेवर ५० वर्षें जोरदार हल्ला करून स्वमताची स्थापना केली. ख्रिश्चन व मुसलमान या धर्मांवर आर्यसमाजाचा विशेष कटाक्ष असल्यामुळे आधुनिक हिंदुत्वाच्या चळवळीचें सामर्थ्यशाली नेतृत्व आर्यसमाजाकडे गेलें आहे.

सत्यसमाज, मागसलेल्यांची व शूद्रांची जागृति.

ब्राह्मसमाज, प्रार्थनासमाज, आर्यसमाज आणि सामाजिक सुधारकांचा पंथ या सर्वांच्या पेक्षा भिन्न प्रकारची धार्मिक व सामाजिक क्रांतीची चळवळ महाराष्ट्रांतील मागासलेल्या जमातींत उत्पन्न झाली. ती म्हणजे ब्राह्मणेतरांची सत्यशोधक समाजाची चळवळ होय. बहुजनसमाजावर हिंदूंच्या ब्राह्मणी परंपरेने जें युगानुयुगें वर्चस्व गाजविलें आणि खालच्या समाजाला अज्ञान, दारिद्र्य भोळेपणा मागा-

सळेपणा अस्वच्छता मालिन्य मनोदौर्बल्य आणि हताश वृत्ति यांचेच भागीदार राहू दिलें, तिच्याविरुद्ध बंड करणारी प्रवृत्ति सत्यशोधक समाजाच्या रूपाने जागी झाली. शेतकऱ्यांचें, कारागीर वर्गाचें आणि कामगार वर्गाचें दीर्घकालीन आर्थिक शोषण हीहि गोष्ट या असंतोषाच्या मुळाशीं होती. हिंदुधर्माच्या परंपरेवर बौद्धिक आक्रमण करणारी वैचारिक जाणीव या चळवळींत होती. ज्योतिबा फुले हे या चळवळीचे मूळ प्रवर्तक होत. १८७३ साली सत्यशोधक समाजाची पुणें शहरीं स्थापना झाली. एकेश्वरवाद, विशिष्ट पवित्र ग्रंथ संपूर्ण प्रमाण नसणे, विवेचक बुद्धीचें प्रामाण्य, पुरोहित वर्गाचा अभाव, मूर्तिपूजाविरोध, तीर्थयात्राविरोध, अद्भुत चमत्कारांवरील अविश्वास, परलोकाचा व स्वर्गनरकांचा अभाव, सर्व मानवजातीची समता व बंधुत्व आणि व्यक्तिस्वातंत्र्य हीं तत्त्वें ब्राह्म-प्रार्थना-समाजांप्रमाणेच सत्यशोधक समाजाचींही होतीं. सरकार संस्थेतील ब्राह्मणी वर्चस्व आणि समाजांतील सर्व महत्त्वाच्या व्यवहारांतील ब्राह्मणी नेतृत्व या गोष्टींच्या विरुद्ध एक प्रकारचा वर्गविग्रहच या चळवळीने निर्माण केला. इंग्रजी राज्याच्या प्रवृत्तीबद्दल इतर सुधारकांप्रमाणेच सत्यशोधकांच्या ठिकाणीं आदरबुद्धि होती. ज्योतिराव फुल्यांसारखा कणखर, त्यागी, धीरोदात्त, तपस्वी नेता, राममोहन रॉय सोडल्यास, हिंदी सुधारकांच्या इतिहासांत दुसरा कोणी नाही. आगरकर हे त्यांच्यासारखेच वाटतात; परंतु आगरकर राष्ट्रवादी होते, मानवतावादी नव्हते. राष्ट्रभेदाचीं बंधनें यःकश्चित् समजून त्यांना उल्लंघून जाणारा मानव्याचा अगाध प्रेमसमुद्र म्हणजे ज्योतिबा होय. आगरकर सहृदय होते; परंतु त्यांचा बुद्धिवाद रूक्ष होता, मानव्याचा व्यापक जिव्हाळा त्याला लाभला नव्हता.

सत्यशोधक समाजाच्या संस्थापकांनी दक्षिण हिंदुस्थान व महाराष्ट्र यांच्या मध्ये ज्या प्रवृत्तीला मूर्तिमंत स्वरूप दिलें ती प्रवृत्ति आता पूर्णपणे दृढमूल झाली आहे. हिंदी समाजांतील मागासलेल्या खालच्या थरांची प्रगतीची आशा इच्छाशक्तीचें प्रबल रूप धारण करून उभी राहिली आहे. मालिन्यास व दुःस्थितीस पावलेल्या हिंदी लोकांच्या धार्मिक सामाजिक व संस्कृतिविषयक अपकर्षाचीं सर्व दुश्चिन्हें या थरांत प्रगट झालीं आहेत. जर या थरांतील जीवन निर्मळ झालें नाही, जर या थरांत प्रकाशाचीं किरणें खेळू लागलीं नाहीत, जर या थरांतील पशुप्राय स्थितीला पोहोचलेल्या माणसांना माणुसकीचें स्वातंत्र्य लाभून तीं माणसें सदाचार, ज्ञान व मंगलता यांनी शोभणाऱ्या भरभराटीस पावली नाहीत, तर हिंदी समाजाच्या भवितव्याबद्दल मोठी आशा बाळगण्यास फारसा आधार नाही. सत्यशोधक समाजामुळे शेतकरी-कामकरी यांच्या जीवनविषयक लढ्याला आकार प्राप्त झाला. अस्पृश्यांच्या आत्मोद्धाराच्या चळवळीला दक्षिण हिंदुस्थानांत ब्राह्म-

णेतर-चळवळीमुळेच काही बळ चढलें. सर्वसामान्य लोकांना आधुनिक इंग्रजी विद्येचें शिक्षण लाभावें, सामाजिक जीवनांत समता स्थापन व्हावी, धार्मिक भेदांचा महिमा कमी व्हावा, इत्यादि प्रकारच्या कल्पना ब्राह्मणेतर चळवळीने मागासलेल्या बहुजन समाजांतील प्रमुख व्यक्तींच्या ठिकाणीं जागृत केल्या. ब्राह्मणांच्या पेक्षा ब्राह्मणेतरांचें ठायीं मुसलमानांच्या बद्दल जी आत्मीयत्वाची जाणीव रोजच्या व्यवहारांत प्रकट होते आणि ब्राह्मणेतर चळवळींत स्पष्ट दिसते तिचें कारण त्या चळवळीची धर्मभेदातीत दृष्टि होय.

समाजसुधारणा व इंग्रजी कायदा.

ब्राह्मसमाज, प्रार्थनासमाज, आर्यसमाज, सामाजिक सुधारकांच्या संस्था, सत्यशोधक समाज आणि ब्राह्मणेतर-चळवळ यांतील धार्मिक व सामाजिक विचारांचें प्रतिबिंब इंग्रजांनी केलेल्या कायद्यांत, राज्यसंस्थेंत आणि शिक्षणसंस्थेंत दिसतें. इंग्रजी राज्याचें धोरण आणि सुधारकांची दृष्टि यांच्यांत एक प्रकारचें परस्परपूरकत्वाचें नातेंच होतें. इंग्रजी राज्यांतील कायद्याप्रमाणे एतद्देशीय सर्व प्रजा समान दर्जाच्या मानल्या गेल्या; म्हणून विशिष्ट धर्मपंथांचें व विशिष्ट पवित्र ग्रंथांचेंच महत्त्व न समजता, विवेकबुद्धीला प्रामाण्य देणारा धर्मविचार निर्माण झाला. मूर्तिपूजेने निर्माण केलेल्या कर्मकांडाने एक गट तें कर्मकांड न मानणाऱ्या दुसऱ्या गटास परका मानतो; म्हणून मूर्तिपूजाविरोधी विचार प्रसृत होऊ लागला. एकेश्वरवादाची लाट ही हिंदुधर्माच्या बहुदेवतावादी संस्थेवर आघात करण्याकरिताच उत्पन्न झाली. हिंदुधर्मांत एकेश्वरवाद मुळांत आहे, परंतु प्रत्यक्ष आचरणांत बहुदेवतावादच आहे. संस्था या रूपाने हिंदुधर्म बहुदेवतावादी आहे. त्याच्याविरुद्ध एकेश्वरवादाचा प्रतिकार उत्पन्न झाला. तो अजून यशस्वी व्हावयाचा आहे. हिंदुधर्माच्या श्रुतिस्मृतिपुराणांच्या कायद्याशीं विरोधी कायदा नाईलाजाने इंग्रजी कायद्याने, निर्माण केला; सतीची चाल बंद केली; व्यक्तीने धर्मांतर केलें तरी आप्तांच्या संपत्तीचा वारसा हक्क अबाधित राहील अशी १८३२ व १८५० सालांच्या कायद्याने तरतूद केली. १८४० सालीं गुलामांचा व्यापार बंद करणारा कायदा केला. १८५६ सालीं पुनर्विवाहाचा कायदा करून ब्राह्मणी हिंदुधर्माच्या स्त्रीजीवनसंबंधी मूलभूत तत्त्वाला धक्का दिला. १८६५ सालीं हिंदुस्थानांतील कोणत्याहि एका जातीच्या किंवा एका धर्माच्या व्यक्तीला दुसऱ्या जातींतील वा धर्मांतील व्यक्तीशीं विवाह करण्याची संमति देणारा क्रांतिकारक कायदा केला; त्यास इंडियन् सक्सेशन् ॲक्ट् असें म्हणतात. या कायद्याने जातिभेदाचें व धर्मभेदाचें सामाजिक मळच तोडून टाकलें. हा कायदा प्रत्यक्ष आचरणांत केव्हा तरी कोणी तरी अपवादभूत व्यक्तीच आणते. त्यामुळे हें सिद्ध होतें

की, कायदा हा धर्मसुधारणा वा समाजसुधारणा करण्यास संधि देतो, परंतु तशी सुधारणा प्रत्यक्ष घडून यावयास समाजाच्या अंगप्रत्यंगांत क्रांति करणारी शक्ति उत्पन्न व्हावी लागते. जातीयतावाद नष्ट करणारा कायदा इंग्रजांनी निर्माण केला, परंतु जातीयतावाद नष्ट करणारी समाजक्रांति इंग्रजी राज्याने निर्माण केली नाही.

गांधीयुग.

१९१४-१९१८ सालीं झालेल्या पहिल्या जागतिक युद्धाने इंग्रजी राज्याच्या स्थापनेपासून तों १९१४ सालापर्यंत झालेल्या सामाजिक चळवळीला सामर्थ्य आणलें. हिंदी राजकारणावर या युद्धाचे काय परिणाम झाले याचे प्रत्यक्ष प्रत्यंतर त्यानंतरच्या राजकीय चळवळींच्या भरभराटीने मिळतें. सामाजिक चळवळींत सुद्धा फार परिणामकारकता या काळांत आली. लो. टिळकांसारखा अथवा न्या. मू. रानडे यांच्यासारखा मनुष्य १८९२ सालीं ख्रिश्चन् मिशनऱ्यांबरोबर चहा घेतो, आणि त्यामुळे सर्व सामाजिक वातावरण खळबळून उठतें; " केवढें हें पाप! केवढा अनाचार! असा भयंकर सत्रगोलंकार, देवा मोठमोठे लोकसुद्धा करू लागले ना? " सनातनी मनाने भारलेला पांढरपेशा वर्ग असा आक्रोश करू लागतो, आणि ते पुढारीसुद्धा सामाजिक व कौटुंबिक दडपणाला भिऊन भ्याड-पणें त्या परिस्थितीपुढे लोटांगण घेतात; गोमूत्रप्राशन करून प्रायश्चित घेण्याची तयारी दाखवितात. हें वातावरण पहिल्या महायुद्धानंतर पार बदललें.

पहिल्या महायुद्धाच्या समाप्तीपासून तों दुसऱ्या महायुद्धाच्या समाप्तीपर्यंतचा हिंदी इतिहास हा प्रामुख्याने 'गांधीयुग' या संज्ञेने संबोधिता येतो. धैर्यशाली समाजसुधारकांचा शूर नेता या दृष्टीने म. गांधींकडे पाहिल्यास त्यांचें नेतृत्व अधिक उठावदारपणे ध्यानांत भरतें. गांधींच्या ठिकाणीं गेल्या शतकांतील सुधारकांचें महत्त्वाचें कार्य उत्कर्षाच्या परम सीमेला गेलेलें दिसतें. स्त्रियांच्या विषयीं गांधींची कर्तबगारी गेल्या शतकांतील सुधारकांच्या आत्म्यांस मोक्षाचा आनंद दिल्याशिवाय राहणार नाही. म. गांधींनी शेकडो स्त्रियांना राजकारणांत आणलें; त्यामुळे स्त्रियांचें व पुरुषांचें समानत्वाचें नातें उज्वलपणे स्थापित केलें. त्याचेंच प्रत्यंतर आज हिंदी स्वराज्याच्या राजकारणांत मिळतें. एक स्त्री (श्री. अमृत कौर) हिंदी मंत्रिमंडळांत विराजमान झाली आहे; एक स्त्री (श्री. विजयालक्ष्मी पंडित) आंतरराष्ट्रीय राजकारणांत नेतृत्वाचे श्रेष्ठ गुण प्रकट करीत आहे; एक स्त्री (श्री. सरोजनी नायडू) एका मोठ्या इलाख्याची गव्हर्नर झाली. अस्पृश्यतानिवारण्याच्या प्रश्नावर १९१८ सालीं लो. टिळकांनी मत निश्चितपणें दिलें नाहीं, परंतु गांधींनी त्याच काळीं आपल्या आश्रमांत एक

अस्पृश्यकन्या स्वतःच्या मुलीप्रमाणे संभाळली व अस्पृश्यतेच्या उच्छेदाच्या चळवळीला देशव्यापी स्वरूप आणलें. जातिभेदाचें उच्चाटन करण्याकरिता स्वतःच्या आश्रमांत रोटीबेटीव्यवहाराचे सर्व निर्बंध मोडले, एवढेंच नव्हे तर आपल्या मुलाचा ब्राह्मणकन्येशीं विवाह घडवून आणला. सर्व धर्मांच्या विषयीं समबुद्धि निर्माण करण्याकरिता आणि सर्वधर्मीय लोकांत भ्रातृभाव स्थापित करण्याकरिता म. गांधींनी आत्मसमर्पण केलें. अशा रीतीने राजा राममोहन रॉयपासून तो म. गांधींपर्यंत सामाजिक व धार्मिक सुधारणेचा इतिहास उत्कर्षाचा मार्ग आक्रमित स्वराज्याच्या कालखंडांत प्रवेश करीत आहे.

गेल्या शतकांत इंग्रजी राज्यांतील सुधारणेच्या प्रयत्नाने धार्मिक व सामाजिक विचारांची व आचारांची दिशा बदलली. परंतु ही सुधारणेची प्रवृत्ति अत्यंत उथळ आहे. हिंदी समाजाच्या खोल अंतरंगाचा ठाव ह्या प्रवृत्तीने घेतलेला दिसत नाही. अबोल सनातन रूढि इतकी वज्रमय आहे की, ती एका क्षणांत गेल्या दीडशें वर्षांचा सामाजिक व धार्मिक सुधारणेचा इतिहास पुसून टाकू शकेल. पांढरपेशे लोक वरून सुधारलेले दिसतात, परंतु त्यांच्या गृहसंस्थेंत शिरल्याबरोबर त्यांच्यांतील पुरातन रूढीची जीर्ण अवकळा निदर्शनास येऊन एकदम भय निर्माण होतें. प्रत्येक महत्त्वाच्या प्रसंगीं ह्या गृहसंस्थेंतील सनातन रूढीचा कलिपुरुष आपल्या अस्तित्वाच्या खुणा पटवितो. राजकीय निवडणुकीच्या वेळीं सर्व जातपात व धर्मपंथ आपला हिडिस अहंकार प्रकट करतात. हिंदी समाजाला वा हिंदु समाजाला भविष्य काळावर विजय मिळवून देणाऱ्या शुभ, उदार व मानव्यपूर्ण भावनांची विशाल संपदा अजून लाभली नाहीं. इंग्रजी राज्य व त्यांतील सुधारकांची परंपरा यांनी फार थोडें दिलें आहे. विशाल व सामर्थ्यशाली वैचारिक क्रांति घडविणारें नेतृत्व अजून निर्माण व्हावयाचें आहे. हल्लीचे नवे राज्यकर्ते राजकारणांत इतके गुंतले आहेत की त्यांच्यापासून अशा नेतृत्वाची आशा करणे व्यर्थ आहे. नवें मानव्यवादी, व बुद्धिवादी वैचारिक नेतृत्व उत्पन्न करणे हें थोर भवितव्य घडविणाऱ्या नव्या पिढीचें कर्तव्य आहे.

नव्या युगाचे भारतीय द्रष्टे– (१) राजा राममोहन रॉय.

नव्या सामाजिक चळवळीला संतांच्या आदर्शाची आवश्यकता आहे. परंतु आधुनिक संताचा आदर्श तुकारामापर्यंतच्या संतपरंपरेपेक्षा काही अंशी निराळा असला पाहिजे. तुकारामापर्यंतच्या संतांच्या काळांत जें मानवी विश्व होतें, त्यांत सामाजिक मोठमोठ्या संस्था बदलणे किंवा नव्या निर्माण करणे ही माणसाची जबाबदारी होय, हें माहीत नव्हतें. रूढीची शक्ति सनातन तत्त्वासारखी जबरदस्त

भासत होती. माणूस वैयक्तिक रीतीने रूढीवर हल्ला करून अखेरीस रूढीचे प्रचंड किल्ले भुईसपाट करू शकतो; माणसें मोठमोठ्या चळवळी उभारून इतिहासाला कलाटणी देऊन नवे सामाजिक संबंध निर्माण करू शकतात; या प्रकारची जाणीव सामान्य जनांत तर नव्हतीच; परंतु संत महंतांतहि नव्हती. मोठमोठ्या सामाजिक संस्था अज्ञानाचा व पापाचा विस्तार करून समाजाचे स्वास्थ्य बिघडवून अवनतीस कारण होतात, म्हणून त्या सामाजिक संस्थांना बदलण्याची मुख्य जबाबदारी साधकांची वा मुमुक्षूंची आहे, अशी स्पष्ट जाणीव तुकारामापर्यंतच्या संतांना नव्हती. सामाजिक विश्वाची सर्व जबाबदारी स्वत: माणसांवरच आहे, सामाजिक-स्थिति चालू ठेवणे किंवा बदलणे हे माणसांवर अवलंबून आहे, या गोष्टीची स्पष्ट जाणीव हें नवयुगाचें वैशिष्ट्य आहे. माणसास त्या जबाबदारीची जाणीव जाचक स्वरूपांत आता झालेली आहे. ही जाणीव म्हणजे माणसाच्या नैसर्गिक स्वातंत्र्याचा त्याला स्वत: लागलेला एक महनीय शोध आहे. माणसाच्या उत्पत्ति-कालापासून आतांपर्यंत त्याने जो स्वत:चा विकास करून घेतला, त्या विकासाचा प्रत्येक टप्पा म्हणजे या नैसर्गिक स्वातंत्र्याच्या विशिष्ट बाजूचा शोध होय; मानवी प्रगतीचा इतिहास हा मानवी स्वातंत्र्याचा इतिहास आहे, त्यामुळे त्याचें मानसिक सामर्थ्य वृद्धिंगत होत आहे. मात्र स्वातंत्र्याची प्रतीति नव्या प्रचंड नैतिक जबाबदाऱ्या त्याच्यावर टाकते. त्यामुळे त्याच्या चित्ताचें अस्वास्थ्य खोलावतें व रुंदावतें. भूतकाळांतील लोकभ्रमांतील भूताटकी, खवीस, वेताळ, भयंकर राक्षस, देवताप्रकोप, यांच्या योगाने मनुष्याचें चित्त अस्वस्थ व भांबावलेलें होतें; व त्या अस्वास्थ्याला घालवणारा मंत्र जाणणारा मांत्रिकहि त्याच्या साहाय्यास येत होता. आता विश्वाचा अर्थ अधिक चांगला कळला असल्यामुळे त्या राक्षसी व दैवी शक्ति अंतर्धान पावल्या आहेत; परंतु मनुष्याच्या अंतरंगातील दुष्ट वासना, अज्ञान, हिंसक प्रवृत्ति व लोभ इत्यादि मनोव्यापारच पिशाच व राक्षस यांच्यापेक्षा माणसाच्या वैयक्तिक व सामाजिक प्रपंचाच्या घातास टपलेले असतात, हें कळून चुकल्यामुळे मानवी स्वातंत्र्याची सुरक्षा करण्याकरिता महान् मानसिक सामर्थ्याची संपादणी करणाऱ्या संतांची व धर्मसंस्थापकांची मागणी हें नवें युग करीत आहे. सत्याची निरंतर अन्वेषणा व विश्वव्यापी मैत्री या दोन भावना या मानसिक सामर्थ्याचें कार्य व कारण आहेत. या दोन प्रेरणा म्हणजेच माणसाची आध्यात्मिक शक्ति होय. हेंच माणसाचें दिव्यत्व होय. हें ज्याच्या ठिकाणीं दिसू लागतें तो संत होय.

एकोणिसाव्या शतकाच्या प्रारंभीं हिंदुस्थानांत समाजसुधारकांची नवी धार्मिक चळवळ सुरू झाली, त्यांत माणसाच्या सामाजिक जबाबदारीचें तत्त्व जाणलें गेलें

होतें. त्याचबरोबर ही क्रांतिकारक जबाबदारीची जाणीव सफल होण्यास आध्यात्मिक शक्तीची आवश्यकता आहे, याही गोष्टीचा प्रत्यय त्या चळवळीच्या धुरीणास पूर्ण आला होता. या चळवळीचा पहिला धुरीण म्हणजे राजा राममोहन रॉय होत. हा भारतांतील पहिला आधुनिक संत होय. वैदिक संस्कृतीचा व्यापक दृष्टीने अभ्यास करून तिचे शाश्वत रहस्य आकलन केलेला प्रतिभाशाली चतुरस्र विद्वान् आणि त्रिकालदर्शी असा हा संत होता. त्यांनी स्वतः स्थापन केलेल्या धर्मसंघटनेस ब्रह्म-समाज असें अभिधान दिले. यांत त्यांनी दाखविलेलें औचित्य इतिहासाचा फार खोल असा गर्भितार्थ सूचित करते. विश्वाच्या अंतिम सत्याचा व मानवी अचिंत्य चित्‌शक्तीचा बोधक असा ब्रह्म हा शब्द उपनिषदांत वापरलेला आहे. या शब्दांत वैदिक संस्कृतीचें सारसर्वस्व असलेलें तत्त्व व्यक्त झालें आहे. जुन्या परंपरागत पावित्र्यांचा उच्छेद करणारा हा समाजसुधारकांचा पितामह शरपंजरीं पडेपर्यंत भूतकाळाशीं लढला. परंतु भारतीय भूतकाळाच्या अंतरंगांतील चैतन्याचा उगम असलेला विचारमात्र त्यांनी आपल्या विजयध्वजाखालीं उभारलेल्या विचारमंदिराच्या गर्भागारांत नेऊन स्थापन केला. ब्रह्मचिंतनाने प्रबोधन पावलेली आध्यात्मिक शक्ति मानवी समतेचें युग आणील याची जाणीव राजा राममोहन रॉय यांना होती. पुराण धर्मसंस्थांनी मानवसमाजाच्या भोवतीं उभारलेल्या, व अनेक युगें पोसलेल्या भेदभावांच्या तटबंदींना उडवून देणारी शक्ति निर्माण करण्याचें कार्य त्यांनी हातीं घेतलें होतें. समान विवेकबुद्धि व समान संस्कृति यांची उभारणी करून मानवी ऐक्याची स्थापना करावी, अशा ध्येयाने नवयुगाची चळवळ त्यांनी सुरू केली. त्याकरिता जातिभेद वर्णभेद धर्मभेद व देशभेद या सर्वांचे सांधे नष्ट करून एका भ्रातृभावनेचें प्रेरक विश्वतत्त्व त्यांनी ब्रह्म शब्दांत पाहिलें. ईश्वरभक्ति व मनुष्यांची नैतिक एकता यांचा मिलाफ हें सर्व धर्मांचें अबाधित रहस्य होय. हें रहस्य जगांतील धर्मविरोधांना खंडित करतें; असें तत्त्व त्यांनी हिंदी ख्रिस्ती व मुसलमानी जगापुढें प्रथम मांडलें; संतांना स्वदेश व परदेश, स्वधर्म व परधर्म माहीत नसतो. ‘ आमुचा स्वदेश भुवनत्रयामध्ये वास ’ अशी वृत्ति त्यांच्यांत बाणलेली असते. ब्राह्म समाजाचा असाच आदर्शवाद पुढील श्लोकयुग्मांत सम्यक् सांगितला आहे:—

सुविशालमिदं विश्वं पवित्रं ब्रह्ममंदिरम् ।
चेतः सुनिर्मलं तीर्थं सत्यं शास्त्रमनश्वरम् ॥
विश्वासो धर्ममूलं हि प्रीतिः परमसाधनम् ।
स्वार्थनाशस्तु वैराग्यं ब्राह्मैरेवं प्रकीर्त्यते ॥

अर्थः— " हें खूप विशाल विश्व ब्रह्माचें पवित्र मंदिर, शुद्धचित्त हेंच पुण्य-क्षेत्र, सत्य हेंच शाश्वत धर्मशास्त्र, श्रद्धा हेंच 'धर्ममूल, प्रेम हेंच परमसाधन व स्वार्थ-नाश हेंच वैराग्य होय, असें ब्राह्मसमाजी सांगतात. "

राजकारणी सुधारणावाद असो वा सामाजिक स्वास्थ्याच्या प्राप्त्यर्थ प्रवृत्त झालेला समाजशास्त्रज्ञांचा सुधारणावाद असो त्यांत संकुचितता असते. राजकीय-सुधारणा चळवळींत नैतिक गांभीर्य नसतें, किंवा शास्त्रीय सत्याचा पाठपुरावा नसतो. समाजशास्त्रज्ञांच्या सुधारणा चळवळींत शास्त्रीय सत्य व नैतिक श्रद्धा असते, परंतु मानवी ऐक्याची धारणा मंद असते. क्रांतीच्या चळवळींत निर्वाणीच्या त्यागाचें स्फुरण असतें, परंतु क्रांतीच्या ध्येयवादांत नैतिक विवेकाचें विसर्जन केलेलें असतें; म्हणून राजकीय किंवा सामाजिक सुधारणावाद व क्रांतिवाद यांत मनुष्याच्या आध्यात्मिक शक्तींना सर्वांगीण व्यक्तता येत नाही. ती संतांच्या सुधारणा चळवळींतच येते. राजा राममोहन रॉय यांच्या चरित्रांत असें संतपण प्रकट झालेलें दिसतें. सामाजिक सुधारणा व राजकीय क्राति हीं दोन्ही ध्येयें निर्वाणीच्या त्यागास तयार होऊन त्यांनी जागृत ठेवलीं होतीं. आध्यात्मिक भावना त्या दोन्ही ध्येयांचें पोषण करीत होती.

ते मातेचे लाडके होते, मातृभक्त होते. परंतु माता मूर्तिपूजक असल्यामुळे मूर्तिपूजा सोडून दिलेल्या पुत्राचें मुखावलोकन करावयाचें नाही असा तिने पण केला होता. राममोहनांना मातृवियोग कायम सहन करावा लागला. फ्रेंच राज्य-क्रांतीच्या पराभवाने ते खिन्न झाले होते. फ्रेंच जहाजांतून पर्यटन करीत असतांना त्याना फरेंच राज्यक्रांतीच्या विजयाची बातमी एकदम मिळाली; आनंदाच्या भरांत जहाजावरील जिन्यावरून लगबगीने उतरताना ते घसरले व पडले; त्यांचा पाय दुखावला. परंतु त्याचें भान न राहून ते फरेंच कप्तानाचे अभिनंदन करण्याकरिता तसेच दुखावलेल्या पायावर चालत गेले. या संताच्या राजकीय क्रांतीच्या व समाज-सुधारणेच्या मुळाशीं अध्यात्मशक्ति होती.

परमार्थाच्या आधारावर सामाजिक परिवर्तनाची विश्वव्यापी चळवळ निर्माण झाली, तरच जग तरेल. मानवी संसार परमार्थावाचून असार होऊन उध्वस्त होईल. सत्याची जिज्ञासा व अबाधित नीतितत्त्वांची आराधना हाच परमार्थ होय. त्याचा वारसा मानवतेच्या चळवळीला मिळाला पाहिजे.

(२) लोकमान्य बाळ गंगाधर टिळक, कर्मयोगाची मीमांसा.

विसाव्या शतकांत हिंदुस्थानांत तत्त्वज्ञानाची बैठक निर्माण करणारे अनेक प्रभावशाली विचारप्रवर्तक झाले, त्यांत लोकमान्य टिळक, महात्मा गांधी, योगी अरविंद व भाई मानवेंद्रनाथ रॉय ह्यांचे विचार स्वतंत्र वैशिष्ट्याने भरलेले आहेत.

त्यांचा संक्षेपाने परामर्ष घेऊन ही वैदिक संस्कृतीच्या विकासाची समीक्षा पूर्ण करू.

बुद्धाच्या उदयापासून ब्रिटिश राज्याची स्थापना होईपर्यंत जो मधला काळ गेला, त्यांत निवृत्तिवाद अधिक प्रभावी होता. संन्यास व वानप्रस्थ न घेतलेल्या संतांच्यावरहि निवृत्तिवादाचीच भगवी तेजस्वी छटा भगव्या छाटीवाचूनच पारमार्थिक शुचितेचें वलय निर्माण करीत होती. इंद्रियगम्य विश्वाच्या जाणिवेला भ्रम समजून किंवा बंधन समजून पारलौकिक तत्त्वांत अंतर्मुख होऊन रंगून जाणारी जाणीवच त्या बंधाचा छेद करते अशी श्रद्धा या युगाचें आधिपत्य करीत होती. या बाह्य विश्वाची उत्कट जाणीव पाश्चात्य संस्कृतीची मूलभूत शक्ति आहे. अनेक सहस्र वर्षे अंतर्मुख झालेल्या भारतीय जाणिवेला आपल्या गुहेतून बाहेर पडावयास पाश्चात्य संस्कृतीने भाग पाडलें. या समाधीभंग पावलेल्या अस्वस्थ जाणिवेला तत्त्वज्ञानाचें स्वरूप, भारताच्या राजकीय असंतोषाच्या जनकाने दिलें. परंपरागत संस्कृतीच्या मूलभूत किंवा बीजभूत तत्त्वाच्या अधिष्ठानाला सोडून पाश्चात्य संस्कृतीचा पडसाद म्हणून ही जाणीव प्रकट झाली नाही; तिला स्वतःच्या जन्मक्षेत्रातील विचारसरणीचेंच अधिष्ठान लो. टिळकांनी मिळवून दिलें. तें म्हणजे भगवद्‌गीता होय. भगवद्गीतेचा स्वीकार करण्याचें कारण त्यांनी स्पष्ट शब्दांत सांगितलें आहे:–" यांतच कर्माकर्माचें सर्व बीज आहे आणि या धर्माचें स्वल्पाचरणहि मोठ्या संकटांतून सोडवितें, असें खुद्द भगवंतांचेंच निश्चयपूर्वक आश्वासन आहे. यापेक्षा आणखी ज्यास्त काय पाहिजे ? केल्यावीण कांहीं होत नाही हा सृष्टीचा नियम लक्षांत आणून तुम्ही मात्र निष्काम बुद्धीने कर्तें व्हा म्हणजे झालें. निव्वळ स्वार्थपरायण बुद्धीनें संसार करून थकल्या भागल्या लोकांच्या कालक्रमणार्थ किंवा संसार सोडून देण्याची तयारी म्हणूनहि गीता सागितलेली नसून संसारच मोक्षदृष्ट्या कसा केला पाहिजे, मनुष्यमात्राचें संसारांतलें खरें कर्तव्य काय ? याचा तात्त्विक दृष्ट्या उपदेश करण्यासाठीं गीताशास्त्राची प्रवृत्ति झालेली आहे. म्हणून पूर्ववयांतच गृहस्थाश्रमाचें किंवा संसाराचें हें प्राचीन शास्त्र जितक्या लवकर समजून घेणें शक्य असेल तितक्या लवकर प्रत्येकानें समजून घेतल्याखेरीज राहूं नये, एवढीच आमची शेवटची विनंति आहे " (गीतारहस्य प्रस्तावना पृ. १५). गीताच का निवडली; यासंबंधी लो. टिळक खुलासा करतात की, " मोक्ष, भक्ति आणि नीतिधर्म यांमध्यें आधिभौतिक ग्रंथकारास भासणारा विरोध, किंवा ज्ञान आणि कर्म यांमध्यें संन्यासमार्गीयांचें मतें असणारा विरोधहि खरा नसून ब्रह्मविद्येचें व भक्तीचें जें मूलतत्त्व तेंच नीतीचा व सत्कर्माचाहि पाया आहे, असें दाखवून ज्ञान,

संन्यास, कर्म व भक्ति याच्या योग्य मिलाफाने इहलोकीं आयुष्यक्रमणाचा कोणता मार्ग मनुष्याने पत्करावा, याचाहि गीतेंत निर्णय केला आहे, गीताग्रंथ याप्रमाणें प्राधान्येकरून कर्मयोगाचा आहे. म्हणूनच 'ब्रह्मविद्यांतर्गत (कर्म-) योगशास्त्र' या नांवानें सर्व वैदिक ग्रंथांत त्याला अग्रस्थान प्राप्त झालें आहे......प्राचीन शास्त्रें तत्कालीं शक्य तितक्या पूर्णावस्थेत आल्यावर वैदिक धर्मास ज्ञानमूलक, भक्तिप्रधान व कर्मयोगपर असें जें अखेर स्वरूप आलें व हल्लीं प्रचलित असलेल्या वैदिक धर्माचें जें मूळ आहे, तेंच गीतेंत प्रतिपादिलेलें असल्यामुळें संक्षेपानें पण निःसंदिग्ध रीतीनें सांप्रतच्या हिंदुधर्माचीं तत्त्वें समजावून देणारा गीतेसारखा दुसरा ग्रंथच संस्कृत वाङ्मयांत नाहीं म्हटलें तरी चालेल" (गीता-रहस्य प्रस्तावना पृ. ११). नव्या युगांतील ज्ञान, प्रश्न, व जबाबदाऱ्या यांचें स्वरूप इतकें भिन्न आहे की, त्यांत मार्गदर्शन करण्यास दोन हजार वर्षांपूर्वीची गीता मार्गदर्शन कशी करू शकेल? या आक्षेपासंबंधीं रहस्यकारांनी असें म्हटलें आहेः—"गीतेतील धर्म, सत्य व अभय खरा; पण तो ज्या कालीं ज्या स्वरूपानें सांगण्यांत आला त्या देशकालादि परिस्थितींत पुष्कळ फरक पडल्यामुळें कित्येकांच्या डोळ्यांत त्याचें तेज आतां पूर्वीप्रमाणें भरत नाहींसें झालें आहे.........शिवाय आधिभौतिक ज्ञानाची अर्वाचीन कालीं पाश्चिमात्य देशांत जी वाढ झाली आहे त्यामुळें अध्यात्मशास्त्राला धरून केलेलीं प्राचीन कर्मयोगाचीं विवेचनें हल्लींच्या कालास पूर्णपणें लागू पडणें शक्य नाहीं; अशीहि कित्येक नव्या विद्वानांची समजूत झालेली असते. हे समज खरे नव्हेत....... मोक्षधर्म व नीति हे दोन्ही विषय आधिभौतिक ज्ञानाच्या पलीकडचे असल्यामुळें प्राचीन काळीं आमच्या शास्त्रकारांनी या बाबतींत जे सिद्धांत केले आहेत त्यांच्यापुढें मानवी ज्ञानाची गति अद्याप गेलेली नाही. इतकेंच नव्हे तर पाश्चात्य देशांतहि अध्यात्मदृष्टया या प्रश्नांचा ऊहापोह अद्याप चालू असून सदर आध्या-त्मिक ग्रंथकारांचे विचार गीताशास्त्रांतील सिद्धांताहून फारसे भिन्न नाहींत. गीता-रहस्याच्या निरनिराळ्या प्रकरणांतील तुलनात्मक विवेचनावरून ही गोष्ट स्पष्ट होईल... ... अर्थात् दोहोंमधील बारीक भेद,–आणि हे पुष्कळच आहेत–किंवा या सिद्धांतांचे पूर्ण उपपादन व विस्तार ज्यास पहाणें असेल त्यानें मूळ पाश्चात्य ग्रंथच पाहिले पाहिजेत, हें निर्विवाद आहे. कर्माकर्मविवेक किंवा नीतिशास्त्र यावर पहिला पद्धतशीर ग्रंथ आरिस्टाटल नांवाच्या ग्रीक तत्त्वज्ञानें लिहिला. असें पाश्चिमात्य विद्वानांचें म्हणणें आहे. पण आमच्या मतें आरिस्टाटलच्याहि पूर्वी त्याच्यापेक्षा अधिक व्यापक व तात्त्विकदृष्टया या प्रश्नांचा विचार महाभारतांत व गीतेंत केलेला असून अध्यात्मदृष्टया गीतेत प्रतिपादन केलेल्या नीतितत्त्वां-

पेक्षां दुसरें निराळें नीतितत्त्व अद्याप निघालेलें नाहीं. सन्याशाप्रमाणें राहून तत्त्वज्ञानाच्या विचारांत शांतपणानें आयुष्य घालविणें बरें किंवा अनेक प्रकारच्या राजकीय उलाढाली करणें बरें याचा आरिस्टाटलनें केलेला खुलासा गीतेत असून मनुष्य जें कांहीं पाप करतो तें अज्ञानानेंच करितो असें जें साक्रेटिसाचें मत त्याचाही एक प्रकारें गीतेत समावेश झालेला आहे. कारण ब्रह्मज्ञानानें बुद्धि सम झाल्यावर त्याचे हातून कोणतेंच पाप घडणें शक्य नाहीं, असा गीतेचा सिद्धांत आहे. पूर्णावस्थेस पोचलेल्या परमज्ञानी पुरुषाचें जें वर्तन तेंच नीतिदृष्ट्या सर्वांस कित्त्याप्रमाणें प्रमाण होय; हें एपिक्यूरिअन व स्टोइक पंथांतील ग्रीक पंडितांचें मतहि गीतेस ग्राह्य असून या पंथातील लोकांनीं केलेलें परमज्ञानी पुरुषाचें वर्णन व गीतेंतील स्थितप्रज्ञाचें लक्षण हीं दोन्हीं एकसारखींच आहेत. तसेंच प्रत्येकानें सर्व मानवजातीच्या हितार्थ झटणें हीच काय ती नीतीची पराकाष्ठा किंवा कसोटी असें जें मिल्ल, स्पेन्सर कोंट इत्यादि आधिभौतिक-वाद्यांचें म्हणणें त्याचाहि गीतेत वर्णिलेल्या स्थितप्रज्ञाच्या 'सर्वभूतहिते रतः' या बाह्य लक्षणांत संग्रह झालेला असून कांट व ग्रीन यांची नीतिशास्त्राची उपपत्ति व इच्छास्वातंत्र्याबद्दलचे सिद्धांतहि गीतेत उपनिषदांतील ज्ञानाच्या आधारें दिलेले आहेत." (गीतारहस्य प्रस्तावना पृष्ठ ९, १०).

या ठिकाणीं पाश्चात्य संस्कृतीशी प्राचीन भारतीय संस्कृतीचा संवादीपणा दाखवून लो. टिळकांनी मानवजातीचें नीतिशास्त्र एकच होय, असा उदात्त अभिप्राय येथे ध्वनित केला आहे. पाश्चिमात्य व पौर्वात्य संस्कृतींचा सुंदर संगम घडवून आणण्याचा समंजस प्रयत्न यांत दिसून येतो. परंतु एका प्राचीन पवित्र धर्मग्रंथाच्या अधिष्ठानावर हा होत असल्यामुळे याला परिमितच यश आलें. कारण साक्षात् सर्वज्ञ परमेश्वराने स्वमुखाने निवेदन केलेलें अंतिम सत्य यात आहे; असा भगवद्गीतेचा स्पष्ट आशय आहे. या आशयाची परिणामकारकता वर्तमान युगांत राहिलेली नाही. दुसरें असें की, भगवद्गीतेची मांडणी किंवा विचारसंगति तार्किक संगतीच्या व बुद्धिवादी विवेचनपद्धतीच्या अनुसाराने झालेली नाही. भाविक श्रद्धाशील किंवा कल्पनातरंगांत तन्मय होणाऱ्या उच्च धार्मिक संस्काराच्या मनुष्यास काव्यमय प्रत्यय आणून देणारी ही सरणी आहे. प्रखर बुद्धिवादावर तावून सुलाखून घेतलेले, सूक्ष्म प्रज्ञेने जाणलेले, दीर्घ व खोल अनुभवांत पडताळून पाहिलेले अनेक शाश्वत सिद्धांत भगवद्गीतेत आहेत. परंतु त्यांची परस्पर संगति व समर्थन साधकबाधक तर्कशास्त्राने केलेलें नाही. त्यामुळे भगवद्गीता आत्मसात् करून तिला असा बौद्धिक आकार देण्याचे प्रयत्न शंकराचार्यांपासून तो टिळकांपर्यंत अनेकांनी केले आहेत. तिसरी गोष्ट

अशी की, भगवद्गीतेतील पुनर्जन्मवादाचा सिद्धांत हें एक शुद्ध श्रद्धेय तत्त्व आहे. अगणित जन्ममरणांच्या फेऱ्यांतून प्रत्येक व्यक्तीच्या जीवात्म्याला जावें लागतें याला श्रद्धेशिवाय किंवा कल्पनेशिवाय अन्य प्रमाण नाही. जगांतील अनेक मोठे धर्म हा संसारसिद्धांत स्वीकारीत नाहीत. चवथी गोष्ट अशी की, भगवद्गीतेतील स्वर्गनरकांच्या कल्पना, सृष्टीच्या उत्पत्ति-स्थिति-लयाची कल्पना किंवा ब्रह्मादि देवतांची कल्पना, यांचा पौराणिक कथांच्यापेक्षा अधिक महत्त्वाचा तात्त्विक दर्जा ठरत नाही. पांचवी गोष्ट अशी की, भगवद्गीतेतील कर्माकर्मविचाराच्या मुळाशीं जीं अनेक तत्त्वें आहेत त्यांत सहज कर्माचें तत्त्व फार महत्त्वाचें आहे. या तत्त्वाचा भगवद्गीतेने चातुर्वर्ण्याच्या समाजरचनेशीं मेळ घातला आहे; सहज कर्म म्हणजे प्रत्येक वर्णाचें परंपरेने प्राप्त झालेलें कर्तव्य होय परंतु स्मार्त धर्मशास्त्रांतील किंवा भगवद्गीतेतील वर्ण-व्यवस्थेची कल्पना सर्वदेशच्या व सर्वकाळच्या समाजरचनांना लागू पडणारी कल्पना नाही. ती हिंदुसमाजाच्या प्राचीन ऐतिहासिक परिस्थितींतून निघालेली कल्पना आहे. वर्तमान काळांतील समाजधारणेच्या प्रश्नांचा उलगडा करण्यास ही कल्पना उपयोगी पडत नाही हें प्रत्यक्ष अनुभवाने व समाजशास्त्राच्या कसोटीने सिद्ध झालें आहे. सहावी गोष्ट अशी की, भगवद्गीता ज्या काळांत झाली, त्या काळांतील समाजसंस्था स्थितिशील होत्या, एकाच स्वरूपांत दीर्घ काल टिकत होत्या. त्यांचे आकार निसर्गांतील वनस्पतींच्या व प्राण्यांच्या आकारासारखे सनातन वाटत. परंतु गेल्या तीनशे वर्षांत मानवसमाजांचें मौलिक स्थित्यंतर झालें आहे. सतत बदलणाऱ्या म्हणजे गतिशील समाजव्यवस्थांच्या युगांत मानवजातीने प्रवेश केला आहे. त्यामुळे मनुष्याच्या जबाबदाऱ्या कर्तव्यें व ध्येयेंहि नव्या नव्या स्वरूपाचीं दिसू लागलीं आहेत. वर्तमान युगांत केवळ भौतिक शास्त्रांचीच वाढ झालेली नाही, तर वनस्पति प्राणि व मानव यांच्याहि जीवनावर प्रकाश पाडणाऱ्या शास्त्रांची वाढ झाली आहे. मानसशास्त्र व सामाजिक शास्त्रें यांस भौतिकशास्त्र म्हणणें उचित नाही. मानवी इतिहासाचें तत्त्वज्ञान हें मनुष्याच्या जीवनावर सर्व बाजूने प्रकाश पाडणारें नवें शास्त्र आहे. तात्पर्य मनुष्य समाज व निसर्ग यांच्या स्वरूपाचे व परस्पर संबंधांचे जे नवे अर्थ कळले आहेत त्यांचाहि नीतिशास्त्राने परामर्श घेतलाच पाहिजे. त्याशिवाय या मानवी संसाराला शुभ व मंगल स्वरूप देणारा कर्मयोग निष्पन्न होणार नाही. गतिशील समाजव्यवस्थेचें अनुसंधान करणारें कर्मयोगशास्त्र वर्तमान काळास आवश्यक आहे. बदलणाऱ्या अवस्थेस अनुरूप स्वभावज कर्माचें स्वरूपहि बदलतें. मानवी स्वभाव अनेक रंग व अनेक आकार देशकालमानाने धारण करतो; मनुष्याला अनपेक्षित परिस्थिति प्राप्त झाली असता अभिनव मार्ग शोधून काढावा

लागतो. स्वभाव ही स्थिर घटना नव्हे. विशेषतः मानवस्वभाव अतिशय लव-चिक किंवा अगणित स्वरूपें धारण करणारा आहे; म्हणून स्वभावजकर्म ठर-विण्याची स्थिर अशी कसोटी दुर्लभ आहे.

लो० टिळकांनी अंतर्मुख अध्यात्मवादाला ऐहिक प्रपंच यशस्वी व कल्याणमय बनविणाऱ्या कर्मयोगाचें मूलभूत शास्त्र बनविण्याचा फार दुर्घट असा प्रयत्न केला. त्रिगुणात्मक त्रैलोक्याबद्दल पूर्ण विरति म्हणजेच निस्त्रैगुण्य होय. या निस्त्रैगुण्यातून या सर्वांगीण वैराग्यातून नैष्कर्म्य साधून या भूलोकांतील मानवी प्रपंचाचा अभ्युदय साधणारा पराक्रम उत्पन्न होतो, ही गोष्ट जनक रामचंद्र कृष्ण युधिष्ठिर ध्रुव प्रल्हाद इत्यादिकांच्या पौराणिक उदाहरणांवरून मनांत बिंबू शकली तरी त्यांतील वैचारिक विसंगति टाळता येत नाही. सर्व इच्छा आणि सर्व क्रिया ईश्वरास समर्पण करून त्याला शरण जाऊन निमित्तमात्र रहावयाचें या कल्पनेशीं स्वात्मोद्धार व विश्वोद्धार करणाऱ्या कर्माची किंवा सामाजिक प्रपंच उभारण्याच्या व चालविण्याच्या कर्माची सांगड कशी घाला-वयाची हें सुद्धा महान् गूढ आहे.

(३) योगी अरविंद घोष, पृथ्वीवरील दिव्य जीवन.

लो० टिळकांनी भारतीय आध्यात्मिक विचाराला नवी दिशा दाखविली. पदार्थविज्ञान, सृष्टिशास्त्र, इतिहास, विकासवाद, मानसशास्त्र व सामाजिक शास्त्रें या नव्या शास्त्राचे अध्यात्मविद्येस उपकारक किंवा अधिक अर्थपूर्ण करणारे वा अध्यात्माच्या सिद्धान्तांना नवें रूप देणारे वा बदलणारे अभिप्राय शोधून अध्या-त्मविद्येची पुनर्रचना करण्याची गरज त्यांना भासली होती. परंतु सर्व आयुष्य राजकीय झगड्यांत निघून गेल्यामुळे व वृद्धपण आल्यामुळे ही अपूर्णता भरून काढण्यास वेळ शिल्लक राहिला नाही, असें त्यांनी प्रस्तावनेंत म्हटलें आहे. अशा तऱ्हेचा प्रयत्न योगी अरविंद यांनी केला आहे. त्यांनी भगवद्गीता, ऋग्वेद व उपनिषदें किंवा भारतीयांच्या सर्व अध्यात्मविद्यांचे संप्रदाय यांचा गूढ अर्थ विलक्षण, अभिनव, समृद्ध व गंभीर शैलीचा आश्रय करून मांडला आहे; दृश्य सृष्टि, अदृश्य आध्यात्मिक शक्तींचें विश्व, आणि मानवी व दिव्य ध्येयवाद, या सर्वांचा परामर्श घेणारें अध्यात्मवादी तत्त्वज्ञान नव्या स्वरूपांत रचलें आहे.

लो० टिळकांच्या शैलींत व योगी अरविंदांच्या शैलींत मौलिक भेद आहे. अत्यंत गहन भावार्थ देखील सामान्य सुशिक्षित व जिज्ञासूच्या बुद्धीच्या आटो-क्यांत येईल व तो भावगांभीर्याने भांबावून जाणार नाही, अशा रीतीने टिळक लिहितात. वाचकाचे पाय जमिनीवर राहतील अशी त्यांत सोय असते. तर्क-संगति स्पष्ट असते; परंपरागत अध्यात्मवादी परिभाषेच्या विलासाने निर्मिलेल्या

रम्य अशा विचारांच्या धुक्यांत, वाचकास ते कधीहि नेत नाहीत. योगी अरविंदांचें प्रतिपादन परिचित व अपरिचित अशा गूढ आध्यात्मिक कल्पनांच्या विशाल विस्ताराने तज्ज्ञ वाचकाला सुद्धा भांबावून सोडतें. अनंत अंतरांवरील तारकांच्या आणि तेजोमेघांच्या परिसरांत निराधार स्थितींत फेकलें जावें त्याप्रमाणे तज्ज्ञ वाचकाला कित्येकदा वाटतें. विचारांचे टप्पे नीट ओळखू येत नाहीसे होतात. विज्ञान आणि तत्त्वज्ञान यांच्यातील पाश्चात्य व पौर्वात्य पारिभाषिक शब्दांची व कल्पनांची भरपूर पेरणी यांत केलेली आहे; त्यामुळे त्यांच्या अनुरोधाने सिद्धांतांचा मागोवा घेण्याचा प्रयत्न आपण करीत असतो; परंतु आपण कोठें उभे आहोत याचा सुद्धा थांग अनेक वेळा लागण्यास पंचाईत पडते. त्यांतील तत्त्वें आणि सिद्धांत यांच्या तेजोमय मूर्ति संध्याकाळच्या क्षितिजावरील क्षणोक्षणीं बदलणाऱ्या मनोरम आकाराप्रमाणे पालटत असतात. संध्याकाळच्या क्षितिजावर विलास करणाऱ्या किरणांच्या विविध रंगाच्या सृष्टीला स्पर्श करणे जसें अशक्य तसें अरविंदांच्या विचारसृष्टीच्या वरच्या थरांचे आकलन करणे बुद्धीने अशक्य होते. ते थर आध्यात्मिक भावनेने भाविता येतात परंतु बुद्धीने कल्पिता येत नाहीत; व कल्पिता आले तरी सिद्ध करता येत नाहीत. त्या विचारांत तार्किक संगति आहे, परंतु उपपत्ति अल्प आहे. भव्य भावनांचा आविष्कार करणाऱ्या गूढवादी काव्याप्रमाणे अचिंत्य संवेदना देण्याचें सामर्थ्य त्यांत आहे. आधुनिक विज्ञानाच्या सिद्धांतांतून आणि प्रश्नांतून सूचित होणारे अध्यात्मवादी अभिप्राय अधिकारवाणीने सांगितलेले असतात. हे विज्ञानाचे सूचितार्थ विज्ञानाच्या कक्षेच्या बाहेर असलेल्या आध्यात्मिक विशाल संवेदनांना आधार देतात. भव्य महालांतील स्तंभांच्या पायथ्यांशीं किंवा त्यांच्या वरच्या टोकाशीं कोरून काढलेल्या व बाहूंनी, मस्तकाने वा हातांनी आधार देणाऱ्या मूर्तींसारखाच विज्ञानाचे हे अभिप्राय अरविंदांच्या अध्यात्मप्रासादास आधार देतात; तो आधार हा भास असतो.

योगी अरविंदांनी भगवद्गीतेचा संदेश सांगण्याकरिता गीतेवर विस्तृत निबंध लिहिले आहेत. समाजरचना आणि विचारसरणी यांच्यांत ऐतिहासिक विकास होत असतो, त्यामुळे हजारों वर्षांपूर्वीच्या युगांतील भगवद्गीतेचे विचार या नव्या युगाला स्फूर्तिदायक कसे होऊ शकतील हा प्रश्न त्यांनी अनेक वेळा उपस्थित करून त्याचें उत्तर दिलें आहे. ते म्हणतातः–

"भगवद्गीता लिहिली तेव्हांपासून अनेक लांब युगें निघून गेलीं आहेत. विचार आणि अनुभव यांत त्यानंतर परिवर्तनें झालीं आहेत. अशा स्थितीत आज मानवी मनाला भगवद्गीतेच्या संदेशाचें व्यवहार्य मूल्य किंवा आध्यात्मिक उपयुक्तता कायम आहे. मानवी मन नेहमी पुढें जात असतें, दृष्टिकोण बदलतें;

विचाराच्या साराला व्यापकता आणतें; अशा परिवर्तनांनी जुन्या विचारपद्धति निरर्थक बनतात. त्यांचे जर संरक्षण केलें, तर त्यांचें मूल्य व्यापक करावें लागतें; त्याला मर्यादा घालाव्या लागतात, त्यांत बदल करावा लागतो. परंतु प्राचीन सिद्धांताला दीर्घ जीवनशक्ति असू शकते. त्याला मर्यादा असू शकतात, व्यर्थताहि प्राप्त होते, परंतु हे दोष त्याच्या रचनेचे असतात. त्याच्या मुळाशीं असलेली सत्याची जिवंत दृष्टि, निरंतर प्रामाण्य आणि सार्थक्य कायम राखू शकते. गीता हें पुस्तक असें आहे की, त्याची बांधणी असामान्य स्वरूपाची आहे. त्यांत ताजेपणा आहे. त्याचें खरें सार अगदी नवें आहे. अनुभवांत त्यास नाविन्य पुनः प्राप्त होतें. हिंदुस्थानांतील सर्व धार्मिक विचारांवर त्याचा प्रभाव आहे. त्याचा प्रभाव केवळ तात्त्विक व पंडिती नाही, तो साक्षात् आणि जिवंत आहे; विचार आणि कृति यांच्यावर तो प्रभाव आहे: राष्ट्र आणि संस्कृति यांचा जीर्णोद्धार किंवा पुनरुज्जीवन करण्यास आवश्यक असलेला सामर्थ्यशाली असा रचनाकारी तो भाग आहे. एका अधिकार वाणीने (लो. टिळकांनी) नुकतेंच सांगितलें आहे कीं, आपणास आवश्यक असलेल्या आध्यात्मिक जीवनाचें आध्यात्मिक सत्य गीतेत सापडतें. (गीतेवरील निबंध पृ० ५०१)

वेद व उपनिषदें यांतील विचारांच्या साराचें संग्रहण करून गीता धैर्याने त्याच्या पलीकडे जात आहे. कारण पवित्र धर्मग्रंथ म्हणजे अंतरंगांतल्या स्वयंप्रकाश सत्याचा शाब्दिक अविष्कार असतो. तो अंतरंगांतला वेदच त्याचा आधार होय. शब्दापेक्षा सत्य मोठें असतें. धर्मग्रंथांतील शब्द-बंधनें विभ्रम निर्माण करतात. ख्रिश्चन धर्माच्या प्रेषिताने आपल्या शिष्यांना इशारा दिला की, शब्द नाश करतो व अभिप्राय तारतो. एक असा टप्पा येतो की, तेथे धर्मग्रंथाची उपयुक्तता आपोआप संपते. (गीतेवरील निबंध पृ० ८३, ८४)

विद्यमान मनुष्यजातीपुढे उपस्थित झालेल्या संपूर्ण प्रश्नाचा सर्व बाजूने उलगडा करणारा निर्णय भगवद्गीतेच्या उत्तरांतून निघत नाही. अधिक प्राचीन मनःस्थितीशीं जुळणारें तें उत्तर असल्यामुळे सामुदायिक प्रगतीचा सतत पडणारा आधुनिक मनावरील ताण त्याच्याशीं जुळत नाही. सामुदायिक जीवनाची ही हाक आहे हिच्यांत अधिक मोठें बौद्धिक, नैतिक व गतिशील असें आध्यात्मिक ध्येय अखेरीस मूर्त रूपास येणार आहे. या हांकेस अनुरूप असें तें उत्तर नाहीं. (गीतेवरील निबंध पृ. ५०७).

गीतेचें लो. टिळकांनी जें रहस्य सांगितलें; तेंच योगी अरविंदांनी गूढ-वादाच्या आणि तत्त्वज्ञानाच्या अद्ययावत् आध्यात्मिक परिभाषेंत सांगितलें. परंतु लोकसंग्रहार्थ कर्मयोग या कल्पनेच्या पलीकडे जाऊन योगी अरविंदांनी कर्म-

योगाचें समर्थन केलें आहे. बीजरूपाने योगी अरविंदांची विचारसरणी गीतारहस्यांत आहे. परंतु त्याचा विस्तार व परिष्कार अगदी अभिनव विचारांनी समृद्ध आहे. आध्यात्मिक दृष्टीला योगी अरविंदांनी संपूर्ण नवें वैभव अर्पण केलें आहे.

भौतिक अविद्यामय प्रकृति आणि दिव्य, कल्याणमय व चैतन्यमय परा प्रकृति असे विश्वाचे दोन स्वभाव योगी अरविंदांनीं प्रतिपादिले आहेत. पहिली प्रकृति ही बंधनभूत व अज्ञानमय आहे. दुसरी स्वातंत्र्यमय व संपूर्ण ज्ञानमय आहे. या दोन्ही प्रकृतींना विचारांत घेऊन गीतेने मानवी प्रगतीच्या निरनिराळया उच्चनीच अवस्थांना अनुसरून आदेश दिले आहेत. अंतिम अवस्थेंत मनुष्याला संपूर्ण दिव्य जीवन प्राप्त होतें. पुरुषोत्तमाच्या परा प्रकृतीशीं मनुष्य एकरूप होतो. दिव्य जन्म लाभून दिव्य कर्माला प्रारंभ होतो. ज्ञान भक्ति व कर्म यांचा महासमन्वय घडून पूर्ण योग निष्पन्न होतो. हें ज्ञान, ही भक्ति, व हें कर्म शुद्ध मोक्ष स्थितीचा महनीय आविष्कार असतो. विश्वात्मक पुरुषोत्तमाची ही चिन्मय लीला असते. हृदयस्थ परमेश्वराचा विशुद्ध संकेत यांत प्रकट झालेला असतो. ही स्थिति म्हणजे निवृत्तिपर संन्यास योग नव्हे. संन्यासमय मोक्ष ही ज्ञानाची अलीकडची अवस्था आहे; ती पूर्णस्थिति नव्हे. लो. टिळकांना असें सांगण्याचें धैर्य झालें नाही, कारण त्यांनी आद्य शंकराचार्यांचा ‘ ज्ञानात् एव तु कैवल्यम् ’ ‘ ज्ञानानेच कैवल्य,’ ‘ज्ञानानेच मोक्ष,’ हा सिद्धांत मान्य केला होता. म्हणून ज्ञानी मनुष्य लोकसंग्रहार्थ कर्म करतो, परंतु मोक्षाशी कर्माचा साक्षात् संबंध नाही असें त्यांना म्हणावें लागलें. ज्ञान, विश्वव्यापी प्रेम (भक्ति) आणि कर्म हे मोक्षस्थितीचेच, पुरुषोत्तम अवस्थेचेच अविभाज्य अंश आहेत, असा ठाम सिद्धांत योगी अरविंदांनी घोषित केला.

‘ दिव्य जीवन ’ (The Life Divine) या महानिबंधात भाववादी तत्त्वज्ञान आणि आधुनिक विज्ञान यांचा अभिप्राय लक्षांत घेऊन योगी अरविंदांनी दिव्य परा प्रकृतीची सविस्तर मीमांसा केली आहे. जडवादी विचारसरणीचा आशय तपासला. विकासवादाचा स्वीकार करून भौतिक व जड जगतापासून तो ईश्वरापर्यंत विश्वविकासाचें विशाल चित्र रेखाटलें आहे. त्यांत सांख्य शास्त्रांतील सत्कार्यवादाचें तर्कशास्त्र एका विलक्षण अर्थाने उपयोगांत आणलें आहे. जड व निरिन्द्रिय जगत्, वनस्पति सृष्टि, मनःसंपन्न प्राणी, ज्ञानसंपन्न मानव आणि ईश्वरी जीवन अशी विकासाची सोपानपरंपरा धरली आहे. सांख्यशास्त्राचा युक्तिवाद असा आहे की, सृष्टीत जें जें कार्य दिसतें, तें तें उत्पत्तीच्या पूर्वी असतेंच. उत्पत्तीच्या पूर्वी तें झाकलेलें असतें. कारणांतील शक्तीच्या

रूपाने तें राहतें. मनुष्याच्या ठिकाणीं दिव्य जीवनाची आकांक्षा आहे, अमरत्व प्राप्त होण्याकरिता तो उत्कंठित आहे. ईश्वराच्या अस्तित्वाबद्दल त्याला श्रद्धा आहे. हें जीवन, अमरत्व अथवा ईश्वराचें अस्तित्व हें मानवी विकासाचें अथवा विश्व-विकासाचें अंतिम उद्दिष्ट आहे. मनुष्याचें श्रेष्ठत्व म्हणजे त्याच्या अंतरंगांतील शाश्वत व दिव्य सत्याची जाणीवच होय. तेंच अमरत्व, व तोच ईश्वर होय. तेंच सर्वव्यापी व वरिष्ठ मन (Supermind) होय. सृष्टीच्या विकासाची वरिष्ठ मर्यादा मनुष्य आहे असें भौतिक विज्ञानाचा विकासवाद सांगतो. परंतु मनुष्याच्या उत्कंठा, आकांक्षा, आदेश-विषयक कल्पना, अमरत्वाची वासना व ईश्वराच्या अस्तित्वाची भावना त्याच्या स्वतःच्या मर्यादित व क्षणभंगुर सदोष, मर्त्य व बद्ध जीवनाच्या पलीकडे असलेल्या भावी विकासाकडे असलेला त्याचा ओढा सूचित करतात. नाहीतर पाण्यावरील बुडबुड्याप्रमाणे असलेल्या या त्याच्या क्षुद्र जीवनाची किंमत अनंत भौतिक विश्वांत शून्यच ठरेल. त्याच्या व्यक्तित्वाच्या बाहेर त्याचे आदर्श आणि प्रयत्न विस्तारलेले असतात. सूर्यकिरणांच्या प्रमाणे त्याच्या वासनांचा विस्तार असतो. मानवी अंतरंगाचा शोध घेऊन आणि मानवी अनुभवांचा अद्ययावत् निष्कर्ष काढून त्याच्या भावी दिव्य जीवनाचें स्वरूप निश्चित करण्याचा प्रयत्न योगी अरविंद यांनी केला आहे.

मानवाच्या पलीकडे असलेल्या ईश्वरस्वरूपाला रोखून विश्वविकासक शक्तीचा प्रयत्न आहे आणि तो प्रयत्न ईश्वरत्व प्रकट करूनच थांबणार आहे. याचा अर्थ असा होतो की, अजून ईश्वराचा जन्म व्हावयाचा आहे. यावर योगी अरविंदांनी असें उत्तर दिलें आहे की, मानवी जाणिवेच्या नियमांप्रमाणे जें जन्माला आलें नाही तें अस्तित्वांतच नाही असा अर्थ होतो. परंतु मनुष्याच्या ज्ञानशक्तीला अविद्येचें बंधन जोपर्यंत असतें तो पर्यंत देशकालाच्या मर्यादेतच वस्तूंचें ज्ञान मानवी बुद्धीस होतें. मानवाने विश्वाचा अर्थ समजण्याकरिता कल्पिलेल्या विकासवादाने ध्वनित होणारा तात्त्विक अभिप्राय अधिक महत्त्वाचा आहे. विकासवादानुसाराने जी विकासाची अवस्था अस्तित्वांत आलेली नसते, तिचें अस्तित्व कालमर्यादेला न जुमानणाऱ्या शुद्ध प्रज्ञेस प्रतीत होतें. ईश्वराचें अस्तित्व हें शाश्वत आहे. ईश्वरी अस्तित्वाच्या उच्चतम भूमिकेवरून विश्वाच्या गर्भांत बीजावस्थेंत जें असतें, तें प्रत्ययास येतेंच. त्या सरस्वतीच्या पीठावरून भूत, वर्तमान व भविष्य काल दृष्टीला आडवू शकत नाहीत. त्यादृष्टीने ईश्वराचें सच्चिदानंद हें स्वरूप अबाधितपणे प्रत्ययास येतें. तें स्वसंवेद्य आहे.

'मानवी चक्रनेमिक्रम' (The Human Cycle) या ग्रंथात योगी अरविंदांनी मानवी इतिहासाचें तत्त्वज्ञान ग्रंथित केलें आहे. यांत मानव-

जातीची एकता हें माणसाच्या जीवन-साफल्याचें अबाधित तत्त्व आहे, असा सिद्धांत गृहीत धरून समाजगतिशास्त्राचे सिद्धांत मांडले आहेत.

योगी अरविंदांचे गतिशास्त्रीय सिद्धांत लाम्प्रेख्ट या जर्मन इतिहासशास्त्रज्ञाचे सिद्धांत आहेत. त्यावर स्वतःचे संस्कार करून त्यांनी घेतले आहेत. मानवी समाजाची प्रगति होत असता ज्या मानसिक सोपानपरंपरा तयार होतात, त्या सोपानाचे आकार त्यांत त्यांनी वर्णिले आहेत. परंतु त्यांत अशी दक्षता बाळगली आहे की, मानवी किंवा सामाजिक मनाचे आविष्कार फार संमिश्र, एकमेकांत संयोग पावलेले, अनेक दिशा असलेले, असे असल्यामुळे त्यांना सोपानपरंपरेचें विलग स्वरूपाचें पृथक्करण लागू पडत नाही. परंतु क्रमिक अवस्थांचें साधारण दिग्दर्शन त्यामुळे होतें. या मानसिक अवस्था पांच आहेत. प्रतीकमय (symbolic) म्हणजे दृश्य विश्वाच्या व जीवनाच्या अंतरंगातील सूक्ष्म शक्तींच्या अनुभवाला किंवा धार्मिक स्फूर्तीला अभिव्यक्त करणाऱ्या प्रतीकांनी संपन्न अशी प्रथम अवस्था होय. सुरेखतेस प्राधान्य देणारी (typal) म्हणजे नैतिक व्यवस्थेस व तत्त्वांस व्यक्त करणारी दुसरी अवस्था होय. यांत दिव्यशक्तीची आराधना व नीतितत्त्वें यांच्यांत अंतर मानलेलें असतें. रूढीच्या बंधनांना प्रामुख्य देणारी (conventional) तिसरी अवस्था होय. यांत परंपरेने बांधलेल्या शिस्तीचा जोर फार असतो, आज्ञाधारकता आणि नियमबद्धता कसोशीने अमलात येते, यास सुवर्णयुग म्हणतात, शास्त्राचें शब्दप्रामाण्य काटेकोरपणाने पाळलें जातें. परंतु वरवर दिसणाऱ्या श्रद्धामय शांततेच्या पोटांत निर्दयपणा व दास्य निमुटपणे नांदत असतें. व्यक्तिवादी (individualistic) अवस्था ही चवथी अवस्था होय. परंपरेच्या विरुद्ध प्रतिक्रिया या अवस्थेत वरचढ असते. बुद्धिवादाचें बंड यशस्वी झालेलें असतें. बुद्धिवादातून व व्यक्तिस्वातंत्र्यातून आत्मनिष्ठ (subjective) पांचवी अवस्था उदय पावते. यांत आत्मस्वातंत्र्य अत्यंत खोल अशा विश्वव्यापी अनुभूतीने आणि मानवव्यापी ध्येयवादाने संपन्न बनतें. या अवस्थेचा अरुणोदय वर्तमान काळांतील मानवतावादांत अथवा मानवधर्मांत (religion of humanity) दिसतो. स्वातंत्र्य, समता व बंधुभाव हीं ध्येयें या धर्माचें स्वरूप सूचित करतात. मानवजातीच्या अंतरंगाचें नियंत्रण करणारें ईश्वरत्व, देवाचें राज्य भूलोकावर या धर्माच्या रूपाने करू पहात आहे. सर्व सृष्टीच्या विकासाचें हें अंतिम फलित होय. हेंच दिव्य जीवन होय. लोकसत्ता हें त्याचें बाह्य लक्षण होय. (The Human cycle पृ. ४-३६).

सामाजिक परिणतीचा आदर्श नियम सांगत असता या ग्रंथांत ते असें म्हणतात:—

सर्व समाजाचें ध्येय असें असलें पाहिजे कीं, प्रत्येक व्यक्तीला दैवी पूणता आणणाऱ्या मार्गांत प्रवास करण्याकरिता सर्व तऱ्हेच्या वैयक्तिक विकासाच्या साधनांचा पुरवठा करता आला पाहिजे. स्वातंत्र्य व संवादित्व निर्माण होईल असा प्रयत्न केला पाहिजे. स्वातंत्र्याने विशेष गुणांची वाढ होते, संवादित्वाने एकता प्राप्त होते. आजपर्यंत मनुष्य जातीने जे प्रयत्न केले, त्यांत गोंधळ व अर्धवटपणा होता. हीं दोन तत्वें म्हणजे प्रगति आणि साफल्य यांचीं मुख्य साधनें होत. प्रत्येक मानव व्यक्तीने समान ध्येयाकडे जाण्याकरिता स्वतःच्या स्वभावाच्या अनुसाराने, प्रकृतिधर्माप्रमाणे, स्वतःचा आतून विकास केला पाहिजे. ही गोष्ट यांत्रिक पद्धतीने शिस्तीच्या जोखडाखालीं घडवून आणता येत नाही. इत्यादि सविस्तर विचार त्यांनी सांगितले आहेत.

व्यक्ति म्हणणे समाजशरीराची पेशी नव्हे, इमारतीचा दगड नव्हे, सामुदायिक जीवनांचें पराधीन साधन नव्हे, मनुष्य जातीची बांधणी अशा तऱ्हेची होऊ शकत नाही. प्रत्येक मनुष्य व्यक्तिशः स्वतंत्र आत्मा आहे, ही गोष्ट जर ध्यानांत घेतली नाही तर माणसामध्ये असलेली दिव्य सत्ता आपणास सापडली नाही असें समजलें पाहिजे. मानवी सामर्थ्य अंतरंगाच्या स्वातंत्र्यांतून वाढीस लागत असतें; " माझ्या ह्या मार्गाने तुला वागलें पाहिजे, प्रगति केली पाहिजे; दुसरा मार्ग तुला खुला नाही, आणि अमुक एका मर्यादेच्या बाहेर तुला प्रगति करता येणार नाही" असें कोणतेंहि धर्मशास्त्र सांगू लागेल, तर तें चालू देता कामा नये; कोणतीहि राजसंस्था विधिज्ञ किंवा सुधारक, जबरदस्तीने त्याचें जीवन मर्यादित करू शकणार नाहीत. राज्यव्यवस्था, राष्ट्र, संस्कृति, ध्येयवाद, इत्यादि त्याला तात्पुरती मदत करू शकतात. तो त्यांच्या पलीकडे जाऊ शकतो. आधुनिक युगाप्रमाणे समाज म्हणजे राष्ट्र होय. राष्ट्रीय जीवनाच्या वाढीने मनुष्य मानवजातीच्या संपूर्ण जीवनाला मदत करतो. परंतु तो जसा राष्ट्राचा व मनुष्यजातीचा आहे, तसा तो ईश्वराचाहि आहे. (The Human cycle पृ. ७७३–४).

स्वतःची अनिर्बंध प्रगति करण्याची आणि इतरांच्या अनिर्बंध प्रगतीला मदत करण्याची सोय ज्या समाजांत असते, तोच समाज सुसंवादी जीवन निर्माण करू शकतो. मानवजातीची पूर्णता याच व्यवस्थेने साधता येईल. अध्यात्मशक्तीने संपन्न असलेली समाजसंस्था निर्माण करण्याचा हा मार्ग आहे. प्रथम जेव्हा आध्यात्मिकतेत समाजसंस्था प्रवेश करते तेव्हा माणसामध्ये असलेल्या दिव्य आत्म्याचा आविष्कार वा शोध सुरू करते. तिच्या सर्व प्रयत्नात, शिक्षणात, ज्ञानात, विज्ञानात, नीतीत, कलेत, आर्थिक व राजकीय रचनेत हाच हेतु भरलेला असतो. भौतिक व मानसिक विज्ञानांचा हेतु केवळ निसर्ग किंवा जगत यांमधील गतिक्रम शोधण्याचा व मानवांच्या भौतिक आकांक्षा पूर्ण करण्याचाच

केवळ न रहाता दिव्य आत्मतत्त्वावरील आवरण निरस्त करण्याचे मार्ग शोधण्याचा राहील. मनुष्यास केवळ द्विपाद पशू समजून त्याच्याकरिता सामाजिक बंधनें निर्माण करणाऱ्या विचारसरणीचें पूरक म्हणून या समाजव्यवस्थेचें नीतिशास्त्र राहाणार नाही. मानसिक आणि बाह्य विश्वाच्या आकृति रेखाटणे एवढेंच कलेचें कार्य होय असें ही समाजव्यवस्था मानणार नाही. तर त्या आकृति अर्थपूर्ण व सर्जनशील साक्षात्काराचा विषय बनतील. त्या आकृति म्हणजे या दृश्य विश्वाच्या व जीवनाच्या अंतरंगांतील सत्य व सौंदर्य अविष्कृत करणारीं प्रतीकें होत असें या साक्षात्कारांत दिसेल, कारण बाह्य पदार्थ हे बाहेरून चढविलेले मूलभूत सत्याचे मुखवटेच आहेत.

आत्मनिष्ठ बनलेली समाजव्यवस्था आपल्या समाजशास्त्राप्रमाणे साधूपासून गुन्हेगारापर्यंतच्या सर्व व्यक्तींना समाजघटक मानून कुशलतेने निर्माण केलेल्या यंत्रामधून आपणास पाहिजे तो आकार देण्याचें क्रौर्य दाखविणार नाही. ते जाळ्यांत सापडलेले व गुंतलेले, तळमळणारे व कष्टी झालेले आत्मे होत, असें गुन्हेगारांना मानील आणि आधार देऊन बचावण्याचा प्रयत्न करील. आणि साधूंना असें समजेल की, हे बचाव झालेले प्रगति करणारे आत्मे होत, ते अधिक उत्साहित केले पाहिजेत. या समाजसंस्थेच्या अर्थशास्त्राचा हेतु असा राहील की, प्रत्येक माणसाला सर्वांत उच्च असा आनंद कामांत मिळावा, तें काम स्वभावानुरूप असावें, आत्मविकासाला पूर्ण फुरसत रहावी आणि सर्वांना संपन्न आणि सुंदर जीवन जगावयास मिळावें. उत्पादनाचें प्रचंड यंत्र स्पर्धेच्या वा सहकारितेच्या तत्त्वावर उत्पन्न करण्यात हें अर्थशास्त्र धन्यता मानणार नाही. या समाजव्यवस्थेचें राज्यशास्त्र लोकांना समूहरूप बनलेले आत्मे, असें समजेल; मानवसमूहांनी स्वतःच्या ठिकाणीं शोधलेलें देवत्व म्हणजेच हे आत्मे होत. स्वतःचा विकास अंतःस्थ प्रेरणेने अनिर्बंध रीतीने करीत राहून सर्व मानव जातीचें एकच महत् कार्य समजून ते एकमेकांना मदत करतील. व्यक्ति व समुदाय यांच्यामध्ये बाहेरून व आंतून भौतिक, प्राणमय, मानसिक, व आध्यात्मिक सामर्थ्यांचा श्रेष्ठ सर्वोत्तम व संपन्नतम स्वरूपात विकास करणे हेंच तें महत् कार्य होय; यासच दिव्य आत्म्याचा शोध म्हणतात. या समाज व्यवस्थेचें राज्यशास्त्र नागरिकांना प्रचंड राज्ययंत्राचे संरक्षक सैनिक म्हणून समजून त्यांना दुसऱ्या राष्ट्रांशीं झगडण्याकरिता राष्ट्रदेवाचे पुजारी बनविणार नाही, त्यांना राष्ट्रदेवतेच्या वेदीवर बलिदान द्यावयाचे बळी बनविणार नाही, त्यांना राष्ट्रदेवाच्या मस्तकावर रक्ताभिषेक करणारीं पात्रें समजणार नाही. राष्ट्रें किंवा राज्यें म्हणजे एकमेकांशीं लढाया पुकारण्यापूर्वी सर्व तऱ्हेचीं घातक शस्त्रास्त्रें निर्माण करणाऱ्या कारखान्यांचे

मालक नव्हेत. कोट्यवधि निःशस्त्र प्रजांच्या घरादारांची व जीविताची राख-रांगोळी झाली तरी त्याची पर्वा न करता निर्घृणपणे यंत्रातून अग्निवर्षाव व विषारी वायूंचा प्रयोग करण्यास न कचरणाऱ्या राक्षसी मुत्सद्यांचा सर्वेता सुभा म्हणजे राज्य नव्हे. (The Human cycle पृ. २८५-६).

आत्मनिष्ठ समाजसंस्था निर्माण होण्याच्या पूर्वी एक किंवा अनेक व्यक्तींनी आत्मनिष्ठ जीवनाचे प्रयोग करावयास पाहिजेत. नव्या व्यवस्थेचे आदर्श व्यक्तींनी आपल्या जीवनांत उतरविले पाहिजेत. कारण आत्मस्वातंत्र्याच्या प्रत्यक्ष अनुभवातून अशी समाजव्यवस्था घडवावयाची आहे; कारण आत्म-स्वातंत्र्य हीच तिची मूलभूत शक्ति आहे.

योगी अरविंद यांच्या तत्त्वज्ञानाचें अत्यंत अल्प असें हें दिग्दर्शन आम्ही येथे केलें आहे. अद्ययावत् ज्ञानविज्ञानांचा सर्वांगीण परामर्श घेणारें पांडित्य, भाषा-प्रभुत्व, कवित्व, शील, समाधि व प्रज्ञा यांनी योगी अरविंदांचें व्यक्तित्व झळाळत आहे. अशा महानुभावाचें विचारसामर्थ्य अजमावणें अत्यंत दुर्घट आहे.

(४) महात्मा गांधी, पाशवी शक्तीशीं झगडणारी आत्मशक्ति.

स्वतःच्या स्वरूपाने म्हणजे बौद्धिक रचनेच्या स्वरूपाने विचार जसा व्यक्त होतो, तसा रूपांतर पावून इच्छाशक्तीचें व कृतीचेंहि रूप धारण करून व्यक्त होतो. भौतिक किंवा ऐहिक जगाबद्दल उत्कटपणे जागृत झालेली भारतीय जाणीव इच्छाशक्तीच्या व कृतीच्या रूपाने गांधींनी प्रकट केली. गांधींचें तत्त्वज्ञान बौद्धिक रचनेच्या स्वरूपांत व्यक्त झालेलें जरी नसलें तरी प्रत्यक्ष आचरणांत तें प्रकट झालें आहे. कृति ही तत्त्वज्ञानाची बोधक होऊ शकते; कृति शब्दांपेक्षाहि अधिक व्यंजक व परिणामकारक होऊ शकते.

भारतीय संतांचा अध्यात्मवाद जगांतील अध्यात्मवादाच्या विशेषतः ख्रिश्चन अध्यात्मविद्येच्या वातावरणांत परिपुष्ट होऊन गांधीमार्गाने व्यवहारांत अवतरला. लो. टिळक व योगी अरविंद घोष यांच्या दिव्यजीवन अनुभवणाऱ्या कर्मयोगी स्थितप्रज्ञाचें जीवन गांधींत प्रतिबिंबित झालें.

कालाचें अंतरंग ओळखणारी प्रज्ञा त्यांच्या ठिकाणीं होती. त्यामुळे ते स्वतः भक्त किंवा धार्मिक संत असूनहि राजकारण हें भारताच्या व जगाच्या व्यव-हाराचें केंद्रस्थान झालेलें पाहून त्यांनी संतांची नेहमीची प्रसिद्ध रीत सोडून राज-कारणाचीं सूत्रें हाच्यांत घेतली. भजन, पूजन, जप, तप, ध्यान, तत्त्वचिंतन, हाच सदा सर्वकाळ संतांचा व्यवसाय असतो. अहंतेला व ममतेला रजा देऊन सात्त्विक साधें नैतिक वर्तन आणि उपदेश यांच्या योगाने परोपकार किंवा जग-दुद्धार त्यांच्या हातून घडत असतो. या परंपरेंत संपूर्ण परिवर्तन गांधींनी आपल्या

आयुष्यक्रमाच्या रूपाने करून दाखविलें. पारलौकिक क्षेत्रांत नव्हे तर या भूलोकावर, मृत्यूलोकांत, माणसाचा पाय कसा स्थिरावेल याचीच चिंता हा साधु वहात होता. त्याकरिता पाश्चात्य संस्कृतीची ग्रीकांपासून चालत आलेली राजकारणांत केंद्रित झालेली दृष्टि या संताने अंगीकारली.

मनुष्य जातीच्या राजकारणी परंपरेच्या विरुद्ध असलेला नवा प्रश्न गांधींनी उपस्थित केला. संतपणाची शक्ति बंधनें तोडून नव्या प्रदेशांत प्रवेश करू शकते, याचें हें ताजें उदाहरण आहे. राजकीय शक्ति ही संमिश्र शक्ति आहे. मानवी व्यवहाराचा व मानवी संघटनेचा तो मुख्य भाग असल्यामुळे नैतिक सामर्थ्यें व भौतिक सामर्थ्यें हीं दोन्ही बेमालूमपणे मिसळून राजकीय शक्ति बनलेली असते. भौतिक सामर्थ्यांना, जबरदस्तीच्या साधनांना, राजकारणांत फार मान्यता आहे; म्हणून संस्कृतमध्ये राज्यशास्त्रास दंडनीति हें सार्थक नाव आहे. दंडनसामर्थ्यें, दमन करण्याचीं साधनें, समाजाच्या साहाय्याने ताब्यांत घेऊन राजकारण प्रवृत्त होत असतें. म्हणून पोलीस, तुरुंग, शस्त्रास्त्रें, सैन्य, युद्धसंस्था हीं दमन-सामर्थ्यें राज्याचें मूलभूत सामर्थ्य समजलें जातें. या सामर्थ्यांचा सूक्तासूक्त प्रयोग, सत्ता संपादन करण्याकरिता व संभाळण्याकरिता, सत्तेची संघटना करण्याकरिता किंवा सत्तेचा विस्तार करण्याकरिता करणे हें राज्यशास्त्रांत सूक्त व प्रशस्त मानलें जातें. गांधींनी याच मूलभूत मुद्द्यावर आघात केला; दमन करणाऱ्या भौतिक सामर्थ्यास हतप्रभ करणाऱ्या अहिंसात्मक आत्मशक्तीस त्यांनी आवाहन दिलें. राज्यसंस्थेचा एक मूळ हेतु, समाजसंस्थेचें स्वास्थ्य बिघडवणाऱ्या हिंसक शक्तीचें निर्दालन करणे हा आहे, असें मानलें जातें. याठिकाणीं साध्य व साधन यांच्या संबंधाचा प्रश्न उत्पन्न होतो. हिंसक शक्तीचें समाजस्वास्थ्याकरिता निर्दालन करणे हें नैतिक आहे; कारण तें शुद्ध साध्याकरिता आहे असें राज्यशास्त्र मानतें. रूढ राज्यशास्त्राप्रमाणे अशुचि साधनें शुद्ध ध्येयाच्या सिद्धीकरिता वापरणे, हें समंजसपणाचें मानतात. गांधींनी राज्यशास्त्राला या मुद्द्यावर आव्हान दिलें. शुद्ध साधनांचा उपयोग करूनच शुद्ध साध्य सिद्ध होऊ शकतें, असा सिद्धांत त्यांनी स्थापित केला.

त्यांना हा सिद्धांत स्थापन करण्यास अनुकूल ऐतिहासिक परिस्थिति लाभली. उदारमतवाद व लोकसत्ता यांच्या वातावरणांत विस्तार पावलेल्या ब्रिटिश राज्यसत्तेशीं हिंदुस्थानात झगडा उभा राहिला होता. या झगड्याचें नेतृत्व गांधींनी हातीं घेतलें. ब्रिटिशांच्या उदारमतवादाशीं सुसंवादी असलेला हृदय परिवर्तनाचा सिद्धांत गांधींनी आपल्या राजकारणाचें सूत्र बनविलें. असंतुष्ट व राज्यविरोधी प्रजेवर राज्य करणे अयोग्य होय, किंबहुना असें राज्य अस्तित्वांतच राहू शकत नाही, या पाश्चात्य राज्यशास्त्राच्या तत्त्वाला धरून ब्रिटिश राज्यकर्त्यांची मनः-

स्थिति साम्राज्याचीं सूत्रें हालवीत होती. त्यामुळे गांधींच्या अहिंसात्मक राजकारणी चळवळीला अभूतपूर्व यश आलें.

सर्व जगाला व्यापू पहाणारी पाश्चात्यांची यंत्रसंस्कृति व त्यावर आधारलेली आधुनिक सुधारणा गांधींनी आपल्या अध्यात्मवादाच्या आधारावर नाकारली. त्यांच्या सूक्ष्म प्रज्ञेला आधुनिक यांत्रिक सुधारणांच्या प्रचंड संघटनेच्या यंत्रांत माणूस परतंत्र बनत आहे असें दिसलें, मनुष्याने आपला आत्मविश्वास गमावला आहे असें दिसलें. यंत्रयुगापूर्वी विश्वाच्या आश्चर्यमय नैसर्गिक शक्तींच्या प्रभावाखालीं माणूस अनन्यगतिक झाला होता. निसर्गशक्तीचें नियंत्रण करण्याचें सामर्थ्य यंत्रयुगाने त्याला दिलें. परंतु त्या यंत्रयुगाच्या निमित्ताने तयार झालेल्या समाजसंघटनेच्या अफाट गुंतागुंतीच्या व्यवहारांत व्यक्तिशः माणूस क्षुल्लक बनला आहे. धुळीतल्या कणांप्रमाणे आपण यःकश्चित आहोत, अशी भीतिदायक व निराशाजनक भावना त्याच्या चित्ताला घेरू लागली आहे. गांधींनी या यांत्रिक संस्कृतीला मानवाचा नैतिक अधःपात करणारें पाप मानून भूतकालीन भारतीय ग्रामसंस्थेच्या जगाकडे भारताला खेचण्याचा उपक्रम केला.

यंत्रसंस्कृतीच्या शापांतून उत्तीर्ण होण्याकरिता गांधींनी ग्रामोद्योगी अर्थशास्त्राच्या जीर्णोद्धाराचा प्रयोग सुरू केला. या प्रयोगांत त्यांनी माणसाच्या स्नायूंत राहिलेल्या मनाला जागृत करण्याचा प्रयत्न केला. मनुष्य रानटी स्थितीतून बाहेर आल्यावर मानवांचे दोन गट पडले. स्नायुशक्तीचा वापर करणारे उद्यमी किंवा श्रमजीवी लोक व स्नायुशक्तींना बराच विराम देणारे बुद्धिजीवी लोक. गांधींनी हा भेद मिटावा म्हणून नवा मार्ग काढला. स्वतःचीं अन्न, वस्त्र, पात्र, पादत्राण, गृह इत्यादि साधनें स्वतः माणसानेच निर्माण करावी व विश्वबंधुत्व जागवावें, म्हणून नवी आध्यात्मिक साधना दाखविणारी आश्रमसंस्था निर्मिली.

या आश्रम संस्थेच्या वतीने माणसांच्या नव्या संबंधांची घडण कशी करावी, याचें प्रात्यक्षिक दाखविण्याचें गांधींनी ठरविलें. आत्मसंपन्न व स्वावलंबी जीवन जगणाऱ्या, अहंता व ममता यांचा होम केलेल्या, तेजस्वी, कर्तबगार व मानवी सर्वव्यापी प्रेमाने काठोकाठ भरलेल्या कार्यकर्त्यांचा प्रपंच विस्तारणे हें आश्रमसंस्थेचें ध्येय होय. वर्गभेद, धर्मभेद व राष्ट्रभेद यांच्या क्षुद्र अहंकारांना थारा नसलेलें सर्व मानवांचें विश्वासस्थान म्हणून आश्रमजीवनाची कल्पना गांधींनी काढली. स्वराज्याला नवीं सामर्थ्यें अर्पण करणारीं आत्मशक्तीचीं केंद्रें देशभर विस्तारून टाकण्याची आकांक्षा या कल्पनेच्या मुळाशीं होती; ही विलक्षण साधना म्हणजे संकटांत सापडलेल्या जगाला आश्वासन देणारी एक

प्रश्नात होय. गांधी जोपर्यंत होते, तोपर्यंत हें आश्रमजीवनाचें भव्य स्वप्न साकार होईल, अशी आशा होती.

आता गांधींचा अस्त झाल्यावर गांधींच्या ध्येयवादाचा प्रकाशहि पूर्णपणे मावळला आहे. गांधीवादी पुष्कळ आहेत. परंतु त्यांचा परिस्थितींवरील ताबा पूर्ण सुटला आहे. कारण स्वांतरंगाचा संपूर्ण ताबा घेणारा स्थिर निश्चय व त्या निश्चयाने प्रभावित झालेली अदम्य इच्छाशक्ति, नष्ट झाली आहे. ' नष्टो मोहः स्मृतिर्लब्धा ' अशा तऱ्हेची आधुनिक माणसाची स्पष्ट कबूली घेणारें गांधीवादाचें प्रात्यक्षिक कोठेंहि सापडत नाहीं. याचें कारण उघड आहे. हल्लींच्या विशाल ज्ञान-विज्ञानांच्या नेतृत्वाखालीं निर्माण होणारे आर्थिक, राजकीय व सामाजिक प्रश्न उलगडून दाखविणारा बौद्धिक प्रकर्ष करून घेण्याची मनीषा गांधीवाद्यांच्या ठिकाणीं जागृत झालेली नाही. प्रत्यक्ष आचरण उत्साहित होण्यास बौद्धिक प्रकर्षापासूनहि सामर्थ्य मिळतें, याची जाणीव त्यांच्यांत नाही. नव्या यांत्रिक संस्कृतीचीं बौद्धिक सामर्थ्यें मोठमोठ्या आध्यात्मिक श्रद्धांचीं मुळें खिळखिळीं करून टाकतात, याची दखल घेतली तरच गांधींचा जीवनोद्देश विजयी होऊ शकेल. भौतिक शक्तीला आत्मशक्तीच्या नियंत्रणाखालीं आणणे हाच तो जीवनोद्देश आहे.

(५) भाई मानवेंद्रनाथ रॉय, नव मानवतावाद.

विश्वाचा खराखुरा नागरिक, असें मानवेंद्रनाथ रॉय यांचे वर्णन करता येईल. राष्ट्रीय स्वातंत्र्याची चळवळ व आंतरराष्ट्रीय कम्युनिझमूची चळवळ या दोन्ही चळवळींत भाग घेऊन व अनुभव घेऊन, ज्ञानांच्या व विज्ञानांच्या विस्तारांचा परामर्श घेऊन नव मानवतावादाचा तात्त्विक निष्कर्ष यांनी मांडला आहे. नव मानवतावाद ही जगद्‌व्यापी विचारप्रवृत्ति आहे. परंतु कम्युनिझमूप्रमाणे काटेकोर व पक्की बांधणी झालेलें, सांप्रदायिक स्वरूप प्राप्त झालेलें, धर्म-संप्रदाया-प्रमाणे प्रमाणग्रंथांच्या चौकटींत बांधलेलें, हें तत्त्वज्ञान नाही. हें तत्त्वज्ञान विशिष्ट व्यक्तींच्या नांवाने प्रसिद्ध नाही. कारण, सर्व मानवजातीची मूलभूत एकता मान्य करणाऱ्या व वैज्ञानिक दृष्टिकोणाला प्राधान्य देणाऱ्या तत्त्वचिंतकांची ही वैचारिक चळवळ आहे. रॉय यांनी या विचारांची एक निश्चित सरणी पुढे मांडली आहे.

•

भूतकालांतील ध्येयांना मूलरूपांत किंवा नवा वेष देऊन स्वीकार करण्याच्या विरोधी रॉय आहेत. भूतकालाच्या अवशेषांचा जीर्णोद्धार करण्याने भूतकालाची बंधनें बळकट होतात असें त्यांचें मत आहे. ते म्हणतात की, आजच्या जगाला

व आजच्या हिंदुस्थानला भूतकाळ मार्गदर्शन करणार नाही; उलट दृष्टिनिरोध करील. जीर्णोद्धाराचा तीव्र द्वेष्टा, जुन्या व नव्या देवांचा विरोधी, धाडसी व मूर्तिभंजक प्रवृत्तींचा कळस म्हणजे रॉय होत. त्यांचें मत असें आहे की, मृत धर्माची, मृत कलांची, मृत नीतिधर्मांची व मृत राज्यशास्त्रांची उठवलेलीं भूतें, राष्ट्रांच्या प्राणावरील संकटें वाढवीत आहेत; भूतकालच्या स्तवनाचे मंत्रपाठ प्रतिगामी व पुराणप्रिय वृत्तींना भारून टाकतात आणि कुजत असलेल्या मढ्यांना राखण्याचा प्रयत्न करितात; उच्च स्वराने उच्चारलेले हे घोर भूतकालाचे मंत्रपाठ पुरोगामी विचारकांचें देखील धैर्य खचून टाकतात; भूतकालांतील ध्येयांना भविष्य काळाचें रूप देऊ नका; अंधश्रद्धा म्हणजे सत्याची अनुभूति नव्हे; वस्तुवाद हा सोपा नसतो; त्याकरिता परंपरेने निर्माण केलेल्या भावनांचे मजले व पाये उडवून देण्याची गरज आहे. ती उडवून देण्यांत माणसाला निराधार होऊ असें भय वाटतें; अज्ञात नव्या क्षेत्रात प्रवेश करण्यास मन कचरतें. परंतु हीं भावबंधनें सत्याच्या साक्षात्काराला बाधक ठरतात. विचारशुद्धि हें चित्तशुद्धीचें एक अंग आहे. एखादा विचार व एखादी भावना कितीहि पवित्र असली तरी ती जर विचाराच्या अग्निपरीक्षेत टिकली नाही तर ती सत्यदर्शनास उपयोगी कशी पडेल ? अखेरचा सवाल असा की, सत्यापेक्षा अधिक पवित्र काही आहे काय ?

आजपर्यंत संतांनी व धर्मद्रष्ट्यांनी कल्पिलेलें पारलौकिक भावगम्य ईश्वरी सत्य माणसाच्या कल्पनाशक्तीने, बुद्धीची कसोटी न लावता स्वीकारलेलें तत्त्व आहे. या तत्त्वाच्या आश्रयाने मनुष्य आत्मनिष्ठ होऊ शकणार नाही. मनुष्यापेक्षा अतिशय श्रेष्ठ अशा ईश्वरास सर्वथा शरण जाण्याचा आदेश, हा धर्माचा अंतिम आदेश आहे. त्यामुळे आजच्या माणसावर पडलेल्या फार मोठ्या जबाबदारींच्या प्रश्नांची सोडवणूक होणार नाही. आजच्या युगाची जी घडण व्हावयास पाहिजे, असें आजचा संकटकाल सुचवीत आहे, ती घडण शरणागत माणसाच्या हातून कशी होईल ! या विश्वांत माणसापेक्षा अधिक मंगल व पवित्र कोणती शक्ति आहे, की त्याच्या साहाय्यास ती येईल. मनुष्याचा आत्मविश्वास दृढ करण्याचें सामर्थ्य धार्मिक ध्येयवादांत नाही. मानवी जगताला उद्धारण्याची किंवा बुडवण्याची सर्व जबाबदारी माणसाची स्वतःचीच आहे. त्याकरिता त्यास आत्मविश्वास बनविणारा दृष्टिकोण दिला पाहिजे. अनुभव आणि बुद्धिवाद यांच्या आधारावरच नव्या दृष्टीची मांडणी व्हावयास पाहिजे.

माणसाचें प्राथम्य आणि श्रेष्ठत्व हें या विचारसरणीचें प्रथम सूत्र आहे. सृष्टीच्या विकासक्रमांत, या अखिल विश्वांत, माणसाच्या पलीकडे असलेलें उच्चतर मूल्य निर्माण झालें नाही, किंवा अस्तित्वांत नाही. अध्यात्मवादी तत्त्वज्ञानाने

पाहिलेला पुरुषोत्तम किंवा परमात्मा हें माणसानेंच स्वतःच्या स्वरूपाचें कल्पनेने वाढविलेलें व भाविलेलें अतिशयोक्तिपूर्ण रूप आहे.

वर्तमान कालांत अनुभवास येणारी मानवसमाजाची संकटग्रस्तता राजकारणांत मुख्यतः प्रतिबिंबित झालेली आहे. राजकारणांतच सर्व सामाजिक पापें मूर्तिमंत होऊन उभीं राहातात. राजकारण हें अदूरदर्शी, संधिसाधू व तात्पुरत्या यशावर टपलेलें असतें. म्हणून मुख्य प्रश्न असा की, राजकारण शुद्धबुद्धीच्या आधारावर उभारता येईल काय ? राजनीति व नीति यांचा संबंध कशा प्रकारचा असावा, या मुद्यावर राजकारणांतील बुद्धिवादाची कसोटी अवलंबून आहे. कारण क्रांतीच्या प्रेरणेच्या मुळाशीं सुद्धा नैतिक ध्येयाबद्दलची उत्कंठाच असते, म्हणून अनैतिक अशुद्ध साधनांनी क्रांतीचें ध्येय निर्माण करण्याची रूढ व भ्रष्ट परंपरा बाधित केली पाहिजे. तिने क्रांतीच्या शक्तींना म्हणजे कामगारवर्ग व इतर जनता यांना बौद्धिक गोंधळांत, निराशावादांत, मानसिक दौर्बल्याच्या स्थितींत नेऊन टाकलें आहे. या पेच प्रसंगांतून बाहेर काढण्याकरिता नैतिक बुद्धिवाद व व्यक्तिवाद यांना स्वीकारलें पाहिजे. यालाच मूलगामी दृष्टि असें नांव आहे.

समाज राष्ट्र वर्ग किंवा पक्ष या भाषेपेक्षा मनुष्यव्यक्ति ही भाषा अधिक मूलभूत आहे. सामाजिक संस्था व राजकीय संघटना यांना माणसाच्या स्वातंत्र्याचीं साधनें बनविणे हें सामाजिक शास्त्रांचें ध्येय असलें पाहिजे. परस्पर विरोधी असलेले सिद्धांतवाद वा विसंगत अशा विविध विचारसरण्या समाजांत नेहमी असणारच; परंतु त्यांच्या मूल्यांचें मापन मानवी स्वातंत्र्याच्या तत्त्वानेच करणे योग्य होईल. माणसाचें वैयक्तिक स्वातंत्र्य वृद्धिंगत करण्याकरिताच समाजसंस्था अस्तित्वांत आल्या पाहिजेत. माणसांच्या परस्पर सहकार्याची जुळणी करून समाजसंस्था सफल होते. शेकडों पिढ्यांनी परिश्रम करून संपादन केलेली अनुभव-सामग्री साकल्याने प्रत्येक व्यक्तीच्या प्रपंचाला समृद्ध करते. वर्ग, राष्ट्र, पक्ष इत्यादि मानवी संघटनांचे आकार हे माणसापेक्षा श्रेष्ठ मानल्याने मानवाची आत्मशक्ति घटते. व्यक्तित्व सामर्थ्यशाली, विकसित व प्रगल्भ करणे, हाच सामाजिक संघटनांचा अंतिम हेतु असला पाहिजे. हा अंतिम उद्देश नाकारणारीं सर्व तत्त्वज्ञानें मानवी बंधनाची घडण करणारीं साधनें बनतात. सतत बंधमुक्त होत जाणारा आत्मनिष्ठ मनुष्य निर्माण करणें हेंच मानवी संस्कृतीचें श्रेष्ठ उद्दिष्ट आहे.

गेल्या व चालू शतकांतील सांस्कृतिक आंदोलनाची ही मीमांसा राजा राममोहन रॉय, लो. टिळक, योगी अरविंद, महात्मा गांधी व भाई मानवेन्द्रनाथ रॉय यांच्या तत्त्वविचारांच्या परामर्शाने पूर्ण झाली आहे.

उपसंहार—

मानवजातिशास्त्र व इतिहासाचें तत्त्वज्ञान यांच्या आधाराने भारतीय संस्कृतीचा विकास कसा झाला ? याची आम्ही येथे समीक्षा केली आहे. भारतीय संस्कृतीचीं जीं स्थित्यंतरें झालीं, त्यांच्यावर तात्त्विक विचारसरणीचा प्रभाव होता. आता ह्या सर्व तत्त्वज्ञानांच्या अग्निपरीक्षेची वेळ आली आहे. जगांतील मोठमोठ्या संस्कृतींच्या संगमाचा हा काल आहे. ज्ञान विज्ञान कला समाजसंघटना युद्धशास्त्र राजकारण इत्यादि विषयांत आघाडी मारलेली पाश्चात्य संस्कृति भारतीय संस्कृतीच्या अंतरंगांत शिरली आहे. या पाश्चात्य संस्कृतीने प्रथम विश्वव्यापी कोणतेंच तत्त्वज्ञान प्रभावी स्वरूपांत येथे आणलें नाही. कारण तें तसें तिच्यापाशीं नव्हतें. कारण विज्ञानाने दृश्य भौतिक जड सृष्टीच्या व्यापाराशीं व कार्यकारणभावाशीं जुन्या ख्रिश्चन अध्यात्मवादी तत्त्वज्ञानाचा असलेला मानीव सांधा मोडून टाकला होता. आता मार्क्सवाद व कम्युनिझम् म्हणून पाश्चात्य संस्कृतीने निर्माण केलेलें तत्त्वज्ञान इतर सर्व तत्त्वज्ञानांना आव्हान देऊन लढण्यास सज्ज झालें आहे. हा केवळ बौद्धिक झगडा नाही. सामाजातील जड स्थितिप्रियतेला तें आव्हान आहे. मानव समाजांच्या, राष्ट्रांच्या, अंतरंगात शिरून मोठमोठया मानव गटांना वश करून घेण्याचें भावना-सामर्थ्य त्यांत आहे. कारण त्यांत या जगांत स्वर्ग उभारण्याचें आश्वासन आहे. याकरिता अभिजात व पूर्वग्रहशून्य सत्य-समीक्षेतून निष्पन्न होणारी अनुभवाच्या सर्व क्षेत्रांत पडताळून पहाता पटणारी तत्त्वदृष्टि या राष्ट्रास लाभावयास पाहिजे.

हें राष्ट्र तत्त्वज्ञानशून्य बनण्याची शक्यता वाढत आहे. केवळ बौद्धिक विचारसंपत्ति म्हणून तत्त्वदर्शनाची आवश्यकता नाही; तर अस्तित्वाच्या सर्व भागांवर प्रकाश टाकून मार्गक्रमणास उत्साहित करणारें तत्त्वदर्शन आवश्यक आहे. संस्कृति ही अनुभवांचें आणि विचारांचें संचयस्थान असतें. तत्त्वज्ञान अनुभवांच्या आणि विचारांच्या समग्र संकलनाने निर्माण होत असतें. म्हणून ही वैदिक संस्कृतीच्या विकासाची समीक्षा आम्ही केली आहे. परंपरेने प्राप्त झालेली परलोकपरायण विचारसरणी जशीच्या तशी स्वीकारून या जगांत जगण्याचें सामर्थ्य मिळणार नाही. या जगाचा अर्थ समजला तरच जगांत यशस्वीपणे जगता येतें. हें जग अधिक चांगलें कसें बनवता येईल हा खरा प्रश्न आहे. जर्मन तत्त्ववेत्ता ' लायबनीझ ' म्हणाला होता की, " आपण ज्या जगांत रहातो तेंच शक्य कोटीतलें सर्वांत चांगलें जग आहे. " आध्यात्मिक जीवन याच जगांत अनुभवता आलें पाहिजे. या जगांत जगण्याच्या प्रवृत्तीला आध्यात्मिकतेने अधिक साफल्य आणलें पाहिजे.